



سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات ابن رشد : (٢)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

أو

نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل

ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

النص (*)

(*) الهوامش التي رقمناها بحروف "أبجد هوز" هي لمحقق النص الأستاذ مصطفى حنفي. أما الشروح المرقمة بالأرقام المتسلسلة ١،٢،٣، وكذلك التفضيلات في القراءة و تقسيم النص إلى فقرات وتجهيزه بالفواصل والنقط الخ... فهي للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري.

كتاب الكَشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

وتعريف ما وقع فيها بِحَسِب التأويل من الشُّبَهِ المزيَّفَة والبِدَع المُضِلَّة

تصنيف الشيخ الأجل العلم الأوحد الفاضل القدوة

أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد

رضي الله عنه ورحمه بمنه وطوله [أ]

(أ) يت، مطـبـ : ثبت عنوان الكتاب "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد". قا : سقط العنوان من المتن (ص ١٣٢).

بسم الله الرحمن الرحيم عونك اللهم يا رب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.
قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه بمنه [أ]

[١] **وبعد** حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته، وأطلعهم[ب] من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى (٢١/ظ) خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به. وصلواته التامة على أمين وحيه، وخاتم رسله، وعلى آله وأسرته،[*]

[مقدمة: الغرض من الكتاب]

[٢] **فإنه** لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه،[**] مطابقةَ الحكمة للشرع، وأمرَ الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"، **فقد** رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد[١] التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة،[*]

(*) ننبه إلى أننا نضع الفواصل بدل النقط في آخر الفقرة، ولو أن الجملة لم تتم بعد نحويا، إذا اقتضى الأمر وضع عناوين من عندنا أو أي تدخل آخر في النص من أجل الإيضاح، كالمعارضة وغيرها. وننبه أيضا إلى أننا نكتب بالحروف الغليظة الكلمة التي في بداية الجملة وفيها معنى الشرط وكذا الكلمة التي تأتي في معنى جواب الشرط، وذلك في الجمل الطويلة.

(**) يشير إلى كتابه: " فصل المقال".

(١)الظاهر من العقائد ، مقصد الشارع: أنظر المقدمة التحليلية. الشرع، الشارع: لاحظ أن ابن رشد يقصد بهذا اللفظ: النبي (ص). انظر بعده. فقرات رقم ٣، ٥، ٦، ١٠ ...

(أ) بيت : ثبتت ديباجة "كتاب الكشف" هكذا : "بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد" (١/٣٧). وأما الديباجة التي أثبتها قيا (ص ١٣٢، هامش ١) عن بت فهي ديباجة كتاب "فصل المقال" التي استهل بها مجموع مخطوط بيت. علبد : حذفت هذه الديباجة وثبت "قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد" (ب) بت، علبد : "واطلع".

[٣] فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى[٢]، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم.[أ] وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة،[ب] والطائفة التي تسمى بالباطنية[٣]، والطائفة التي تسمى بالحشوية.

[٤] وكل هذه (٢٢/و) الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها[ج] إلى تأويلات نَزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تُؤُمّلت جميعُها وتُؤُمِّل مقصدُ الشرع ظهر أن جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة.

[٥] وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي[د] لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، دون ما جُعِل[هـ] أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح.

---

(٢) الشريعة الأولى: الشريعة كما كانت زمن النبي و الصحابة: طريقة السلف، مذهب السلف، السنة؛ مذهب أهل السنة.

(٣) الباطنية: اصطلاح يطلق على جميع الذين يقولون إن وراء المعنى الظاهر للنصوص الدينية معنى باطنا خفيا هو المقصود. والذين يقولون بـ "الباطن" -بهذا المعنى- في الإسلام صنفان: المتصوفة، والشيعة. ويعني ابن رشد بالباطنية هنا الصنفين معا. وهو يرد على الصوفية وحدها (فقرة: ٦٥) ولا يتعرض للشيعة، ربما لكونهم يجعلون "الإمامة" ركنا من أركان الدين، وابن رشد يستثني "ما جُعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح" (ف: ٥) وهذا الاستثناء ينصرف إلى الشيعة بالدرجة الأولى. هذا واسم "الباطنية" يطلق بالتخصيص على فرقة من فرق الشيعة وهي المعروفة بـ "الإسماعيلية".

(أ) سقط "صلى الله عليه وسلم" في بقية النسخ (ب) . في بقية النسخ : "بالمعتزلة" (ج). ب : "ألفاظها".
(د).س. "الذي". (هـ) هكذا في بقية النسخ. أما في ب فرسم الكلمة غير واضح، ولا يظهر منه سوى الحرف الأول: (الحاء أو الجيم) والحرف الأخير (اللام)، والكلمة تتكون من ٣ أو ٤ أحرف.

[الباب الأول: في الذات]

[أولا: القول في إثبات الصانع]

[١- آراء الفرق الكلامية: تحليل ونقد]

[٦] وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز. ونبدأ[أ] من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضي إلى وجود الصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها[ب] المكلف.

وقبل ذاك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك، فنقول:

[أ- الحشوية]

[٧] أما الفرقة[ج] التي تدعى بالحشوية،[٤] فانهم قالوا إن طريق معرفة[د] وجود الله تعالى هو السمع لا العقل[٥]. أعني أن الإيمان بوجوده الذي كُلِّفَ الناسُ التصديقَ به يكفي فيه أن يُتَلَقَّى من صاحب الشرع ويُؤْمَنَ به إيمانا، كما يُتلقى منه أحوالُ المعاد وغيرُ ذلك مما لا مدخل فيه للعقل.

---

(٤) الحشوية: يطلق هذا الاصطلاح على جماعات تتمسك بالظاهر في النصوص التي تفيد التشبيه والتجسيم فتنسب إلى الله الوجه واليد والمجيء والاستواء الخ. ويفهم هؤلاء من هذه الكلمات المعنى نفسه الذي يفهم منها عندما يوصف بها البشر. منها جماعة من أصحاب الحديث ينقل الأشعري عنهم: "أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة" وقال بعضهم: "اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبودهم جسم ولحم ودم وأعضاء [...] ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام".

(٥) "السمع": في اصطلاح المتكلمين هو ما ورد في القرآن والسنة، و "العقل": ما استنبط بالفكر والنظر. وعبارة المعتزلة: "العقل قبل ورود السمع" معناها أن الإنسان قادر أن يهتدي بعقله وحده إلى معرفة الله وإلى التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح الخ... قبل سماعه ذلك من الرسل والأنبياء. أما أهل السنة والأشاعرة فيقولون بالعكس من ذلك: إن الخير ما أخبر الشرع أنه خير والقبيح ما أخبر الشرع بقبحه، وبالتالي فليس للعقل أن يحسّن ولا أن يقبّح.

(أ) ت. ط.ل : "ونبدى- ". ق.ا : "فلنبتدئ". ي.: نبتدي. في المحمودية: ونبدأ (ب) . ي. : ثبت في المتن "يعرفها" وجاء تصحيحه في الهامش "يعلمها". ت. ط.ل، ق.ا : "يعرفها" (ج). ت : "المعرفة " (د). ي. : "معرفة طريق".

[٨] وهذه الفرقة الضالة[أ]، الظاهرُ من أمرها أنها مُقَصِّرةٌ عن مقصود الشرع في الطريق التي نَصَبَها للجميع مُفْضِيةً إلى معرفة وجود الله تعالى ودَعاهُم من قِبَلها إلى الإقرار به. وذلك أنه يظهر، من غير ما آية(٢٢/ظ) من كتاب الله تعالى،[ب] أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه[ج] بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم» الآية[د] (=«لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون» (البقرة ٢١-٢٢)، ومثل قوله تعالى: «أفي الله شك فاطر السموات» (إبراهيم ١٠)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

[٩] وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله، - أعني[هـ]: لا يصح إيمانه إلا من قِبَل وقوعه عن هذه الأدلة- لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة، فان العرب كلها[٦] تعترف بوجود الباري سبحانه، ولذلك قال تعالى: «ولئن سألتهم مَنْ خلق السموات والأرض ليقولن الله» (لقمان ٢٥).

[١٠] ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فَدامة[٧] العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نَصَبها الشارع،[و] صلى الله عليه وسلم، للجمهور، وهذا فهو أَقَلِّيُّ[ز] الوجود[٨]، فإذا وُجِد ففَرْضُه الإيمانُ بالله من جهة السَّماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع.

---

(٦) "فإن العرب كلها تعترف" الخ... جواب لـ: "ليس لقائل أن يقول...".
(٧) الفدامة: ما يوضع على فم البعير لمنعه من الأكل والعض.
(٨) يميز ابن رشد بين الوجود الأقلي والوجود على التساوي،والوجود الأكثري. وهو يقصد هنا أنه كان في العرب، قبل الإسلام، أفراد قلائل، قليلو الفطنة عديمو الذكاء، لم ترق بهم عقولهم إلى معرفة الله من خلال مخلوقاته، كما يتعرف الناس على الصانع من خلال مصنوعاته.

(أ) جاء في المتن: "وهذه الفرقة الضالة"، ووضع حرف الخاء (وهو اصطلاح للدلالة على الخطأ) فوق كلمة "الضالة"، ويقصد منه هنا أن تسقط الكلمة من المتن. (تركنا هذا الوصف لأن سياق كلام ابن رشد هنا وفي ما سيأتي يحتمله. م. ع. ج) (ب) ت، مل.د: سقط "تعالى" (ج). ت، مل.د: سقط "سبحانه" (د). س، قا: "الآيات" (هـ) في س "أعني أن". في ت، مل.د: سقط "أن" (و). سقط "الشارع" من بقية النسخ (ز) في س: جاء رسم الكلمة. ويمكن قراءته "أقلى" الألف المقصورة. في ت، مل.د، قا: ثبت "اقل".

[ب – الأشعرية عموما]

[١١] وأما الأشعرية فانهم رأوا [أ] أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرُقا ليست هي الطرق الشرعية التي نَبَّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها.

[١٢] وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت [ب] على بيان أن العالَم حادث، وانبنى عندهم حدوثُ العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه.

[١٣] وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، [ج] (٢٣/و) طريقةٌ مُعْتاصةٌ، تَذْهَبُ على كثير من أهل الرياضة(= المدربين، الماهرين) في صناعة الجدل(= فن الجدل= علم الكلام)، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه. [د]

[١٤] وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدَث لَزِم، كما يقولون، أن يكون له ولابد، فاعلٌ محدِث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصالُ عنه. وذلك أن هذا المحدِث لَسْنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدَثا.

[١٥] أما كونُه محدَثا(٩)، فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

[١٦] وأما [هـ] كونُه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزليةً. والحادث يجب أن يكون وجودُه متعلقا بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل. وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارِن للحوادث حادثٌ.

---

(٩) أما كونه محدَثا الخ... أي: أما أننا لا نقدر أن نجعل ذلك المحدِث محدَثا. وكذلك: أما كونه أزليا: أما أننا لا نقدر أن نجعله أزليا...

(أ)، بو : ثبت في المتن "قالوا"، وصححها الناسخ على الهامش "رأوا". (ب)، ت : "اثبتت". (ج) بت، طلد : "الجوهرة الفردة". جاء في بو في آخر كلمة الفرد علامة صغيرة غير واضحة شبيهة بالتاء المربوطة. (د)، بت، طلد : سقط "سبحانه" (هـ) ، بو، بت، طلد : "وانما".

[١٧] وأيضا: إن كان الفاعل حينًا يفعلُ وحينا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صَيَّرَتْه بإحدى [أ] الحالتين أولى منه بالأخرى، [ب] فَيُسْأَلُ أيضا في تلك العلة مثلُ هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

[١٨] وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بِمُنْجٍ ولا مخلِّص من هذا الشك. لأن الإرادة غيرُ الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثا فواجبٌ أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا.

[١٩] وسواء فرضنا الإرادة [ج] قديمةً أو حديثةً، متقدمةً على الفعل أو معه، فكيفما كان، فقد يلزمهم [إما] [*] أن يجوِّزوا على القديم أحدَ ثلاثة (٢٣/ظ) أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة. والحادث [د] ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة.

[٢٠] ووضع الإرادة نفسها هي للفعل (=الفعل) المتعلق بالمفعول شيءٌ لا يعقل. وهو كفرض مفعول بلا فاعل: فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل.

[٢١] وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له، إذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له. [هـ] فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له. وما لا نهاية له لا ينقضي: فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ [و] لا نهاية له وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك.

[٢٢] وأيضا فإن الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص، لا بد أن حدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزمٌ على الإيجاد [ز] لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالةٌ زائدة على ما كانت (= كان) عليه

(أ) ت : تكررت "بإحدى" (ب) ت : "بالاخر" (ج) بي الأدلة. (د) ت : "فالحادث" (هـ) ت سقط من المتن "اذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له"، وثبت في بقية النسخ الأخرى. (و) ت "دهرا". (ز) بي : ثبت في المتن "المراد"، وصححها الناسخ على الهامش: "الإيجاد".

(*) سياق الكلام يقتضي حذف "إما". م.ع.ج.

في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدمَ الفعل، لم يكن وجودُ ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه.

[٢٣] إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهَرَة بعلم الكلام والحكمة، فضلا عن العامة. ولو كُلِّف الجمهورُ العلمَ من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

[٢٤] وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا: أعني (٢٤/و) أن الجمهور ليس في طباعهم قَبولُها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح [أ] لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك هاهنا [ب] بعض التنبيه، فنقول، إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

[٢٥] أحدهما وهو الأشهر، الذي اعتمد عليه عامتهم (= معظمهم)، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث.

[٢٦] فأما المقدمة الأولى وهي القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض فان عَنَوْا بها (=الجواهر) الأجسامَ المشار إليها (=المحسوسة،المشخصة)، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة. وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير.

[٢٧] وذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفا بنفسه (= ليس معطى حسيا ولا بديهة عقلية بل هو نتيجة نظر واستدلال)، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان (= الفلسفة: علم الطبيعة)، وأهل هذه الصناعة قليل جدا. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية [ج] في الأكثر.

[٢٨] وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من

(أ). ين: "فليس تصح"، وثبت نفس الفرق في يت وفي طـ١.(ب). يت، طـ١ : سقط "هاهنا".(ج). ت: خطبية.

المعلومات الأُوَّل أن الفيل، مثلا، إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قِبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدا بسيطا. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب.

[٢٩] وهذا الغلط إنما دخل عليهم (٢٤/ظ) من شَبَهِ الكمية المنفصلة بالمتصلة[١٠]، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة[أ] وذلك أن هذا إنما[ب] يصدق في العدد. أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر. ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل. ولا نقول أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها أعدادا[ج] ولا يكون هنالك عِظَم متصل[١١] أصلا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها.

[٣٠] ومن المعروف بنفسه أن كل عِظَم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي[د] عندها طرفا القسمين جميعا، وليس يمكن ذلك في العدد.

[٣١] لكن يعارض هذا أيضا (= قول المتكلمين بوجود الجوهر الفرد) أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام. وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم. وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا[هـ] المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم [إلى غير منقسم][و] إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها. ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية.

---

(١٠) الكم المنفصل عدد، والكم المتصل خطوط وسطوح. الأول موضوع الحساب والثاني موضوع الهندسة.

(١١) العِظَم (والجمع أعظام): المقدار، والجمع مقادير. والعظم المتصل: الخط وما تركب منه.

(أ) س. ثبت ما يلزم في المتصلة يلزم في المنفصلة (ب) ت، م ل ا : سقط "انما". (ج) في بقية النسخ : "أعدادا". (د) س : "تلتقي" (هـ) س: ذلك. ت، م ل ا، ق ا: هذا (و) ت: م ل ا، ق ا: سقط إلى غير منقسم (وواضح أن العبارة التي وضعناها بين معقفين زائدة، لا يستقيم المعنى بها. م.ع.ج).

[٣٢] ومن الشكوك المُعتاصة التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ [فَـ] ما القابل[١٢] لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض. وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر[أ] (٢٥/و) فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما.

[٣٣] وأيضا فقد يُسْألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم[١٣] فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم. وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وُجِد وفُرِغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

[٣٤] فهذه الشكوك، كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذن يجب ألا يُجْعَل هذا مبدأً لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبيين [=سَنَبِينُ] من قولنا بعد.

[٣٥] وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض مُحدَثة فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى[١٤] فيها كخفائه في الجسم. وذلك

---

(١٢) القابل، الحامل، الموضوع، بمعنى واحد: مثل قولك الخشب قابل أو حامل لصورة الطاولة، أو للسواد أو للبياض. والمشكلة التي يثيرها ابن رشد هنا يمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان كل شيء في العالم جواهر وأعراضا، كما يقول المتكلمون، وكان الحدوث عرض، وكان العرض لابد له من قابل وحامل، فما القابل لـ "حدوث" الجوهر؟ فلكي ينتقل الجوهر من حالة اللاحدوث إلى حالة الحدوث يجب أن يكون هناك قابل للحدوث سابق على وجود الجوهر، وهذا يتناقض مع منطلق الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من عدم.

(١٣) من غير عدم: أي من شيء. وذلك بناء على الإلزام السابق الذي يقضي بأن الحدوث لابد أن يكون من موجود ما. وبما أن فعل الفاعل، الله، لا يتعلق بالعدم، لا يفعل في العدم، فإذن فلابد من شيء يكون قابلا للحدوث ويتعلق به فعل الفاعل. ومن هنا قال المعتزلة بشيئية المعدوم أي أن المعدوم شيء. يقصدون بذلك أنه "ماهية": فكرة في عقل الصانع.

(١٤) هذا المعنى: أي الحدوث: صعوبة إثبات أن جميع الأعراض محدثة كصعوبة إثبات أن جميع الأجسام محدثة، و الصعوبة هنا هي في الحكم على "جميع" الأعراض أو "جميع" الأجسام بالحدوث، لأننا لم نستقرئ الأعراض كلها ولا الأجسام كلها.

(أ) ب : سقط "الجواهر".

أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثةً، وكذلك بعضَ الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فان كان واجبا في الأعراض أن يُنْقَل حكمُ الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نَحْكُم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل [أ] مثل [ب] ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام.

[٣٦] وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشكُّ في حدوث (٢٥/ظ) أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يُحَسّ حدوثُه، لا هو ولا أعراضه. ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته. وهي الطريق التي تُفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص (= يعني علماء الطبيعة). وهي التي خص الله بها [ج] إبراهيم عليه السلام في قوله: «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» (الأنعام ٧٥)، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار إنما [د] انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة.

[٣٧] وأيضا فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه. وذلك أن كل حادث [هـ] فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فان تَقَدُّمَ عدمِ الشيء على الشيء لا يُتصوَّر إلا من قِبل الزمان.

[٣٨] وأيضا فإن المكان الذي يكون فيه العالم -إذا كان: كل متكوِّن فالمكان سابقٌ [و] له- يعسر تصور حدوثه أيضا، لأنه إن كان خلاء، على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان، احتاج [ز] أن يتقدم حدوثَه، إن فُرِض حادثا، خلاءٌ آخر.[١٥] وإن كان المكان (= هو) نهاية الجسم، المحيط بالمتمكن،[ح] على الرأي الثاني، لزم

---

(١٥) كان هناك تصوران للمكان: أحدهما يعتبر المكان بمثابة وعاء للشيء المتمكن فيه، كالإناء بالنسبة للماء، والقائلون بهذا يجعلون "الخلاء" مكانا للعالم. والثاني يتصور المكان على أنه نهاية محيط الجسم، فمكان الكأس هو سطحه المحيط به من جهاته. والقائلون بهذا ينفون وجود الخلاء. وما يقوله ابن رشد هنا هو كما يلي: إذا فرضنا أن العالم هو كالكرسي في هذه ←

(أ) بت، ملبد، قا: "يفعل" (ب) بت، ملبد، قا: سقط "مثل" (ج) بت، ملبد، قا: "به" (د) بت، ملبد، قا: سقط "انما" (هـ) بي، ثبت في المتن "إن كان حادثا" وعلى الهامش تعديل: هكذا: "كل حادث". (و) بي، بت، ملبد: "سابق". (وفي المتن: "إذا كان كل متكون بالمكان سابقا له". وهي عبارة غامضة لاشك أن فيها تصحيفا. والمعنى يقتضي ما أثبتنا: "فالمكان سابق له"، على رأي من يقول بالخلاء. م.ع.ج). (ز) بت، ملبد: "يحتاج". (ح) بت، قا: "بالتمكن".

أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية. وهذه كلها شكوك عويصة.

[٣٩] وأدِلّتُهم،[أ] التي يلتمسون بها بيان إبطال قِدَم الأعراض، إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يُحَسُّ منها حادثا. أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين (٢٦/و) القسمين. فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان، من قولهم، أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك[١٦]. فتؤُول أدِلّتُهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النُقْلَةُ معقولةٌ بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

[٤٠] وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه.

[٤١] فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق. أعني: ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع (=الحامل)

= الغرفة (الغرفة خلاء فيه كرسي) فيجب أن يكون هناك خلاء آخر تكون فيه الغرفة، ويمر الأمر إلى غير نهاية. أما إذا قلنا إن العالم ليس في خلاء، أي ليس ثمة خلاء قط، وأن مكان العالم هو سطحه المحيط به كما تحيط قشرة البصلة بجسمها، فيجب أن يكون هناك جسم آخر، قشرة أخرى من البصلة وراء الأولى، لأنه ليس هناك خلاء، كما فرضنا. وإذن ففي جميع الأحوال هناك شيء "قبل"، شيء "سابق على"، سواء فرضناه خلاء أو غير خلاء.

(١٦) يقيسون الأجرام السماوية على ما يشاهد في الأرض، وهذا لا يصح، لأن القياس إنما يكون معقولا إذا كان بين شيئين من طبيعة واحدة. هذا في حين أن الأرض مركبة من العناصر الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء). أما السماء فمن عنصر خامس هو الأثير، وهو من طبيعة مختلفة.

(أ). ت : "وادلهم".

لـــه حادثا. لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خُلْف (= تناقض) [أ] لا يمكن.

[٤٢] وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يـلزم عنـه حـدوث المحـل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحـد، أعـني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة. كأنك قلـت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكـون: واحـد بعـد آخر.(=قارن نظرية التغير والصيرورة عند هرقليطس).

[٤٣] ولهذا، لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي (٢٦/ظ) هذه المقدمة راموا شـدَّها وتقويتَها بأن بيّنوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعـاقب علـى محـل واحـد أعـراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب، عن هذا الموضع، أن لا يوجد منهـا في المحـل عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبلَه أعراض لا نهاية لها، وذلـك يـؤدي إلى امتنـاع الموجود [ب] منها، أعني المشار إليه. لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضـاء مـا لا نهايـة له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودا. مثال ذلك: أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قـد وُجـد قبلهـا حركاتٌ لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد. ومثلوا لذلك [ج] برجل قـال لرجـل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها"، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا.

[٤٤] وهذا التمثيـل ليـس بصحيـح. لأن في هـذا التمثيـل: وُضِـعَ مبدأٌ ونهايـةٌ، ووُضِعَ ما بينهما غير متناه، لأن قولَه (= لا أعطيك ...) وقع في زمان محدود، وإعطـاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهايـة لهـا، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بَيِّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة المَثَّل بها(= لها: مسـألة افتراض حركات للجسم السماوي لانهاية لها).

[٤٥] وأمـا قـولهـم : إن مـا يوجـد، بعـد وجـود أشيـاء لا نـهاية لها، لا يمكن

(أ) ت، ط١ : "خلو". راجعه ط٢ :فأثبت: خلف (ب): ثبت "الوجود" (ج) س، ت، ط١ : "ذلك".

وجوده، فليس صادقا في جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة.

[٤٦] فالتي توجد على جهة الدور، الواجبُ فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض (٢٧/و) عنها ما يُنهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن [أ] كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن [ب] كان غيم فقد كان غيم.

[٤٧] وأما التي تكون على استقامة [ج] مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فان هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية. ولأنه إذا لم يوجد الأولُ من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصوِّرُ له، ويكون الأب إنما منزلتُه منزلةُ الآلة من الصانع، فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاصا [د] لا نهاية لها.

[٤٨] وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع. وإنما سُقناه ليُعرَف أن ما توهم القومُ من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمانَ به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية.

[ج – طريقة الجويني]

[٤٩] وأما الطريقة الثانية فهي [هـ] التي استنبطها أبو المعالي[١٧] في رسالته المعروفة بالنظامية. ومبناها على مقدمتين:

---

(١٧) أبو المعالي الجويني. رسالته: العقيدة النظامية. نسبة إلى نظام الملك الوزير السلجوقي.

(أ). بت: مل١ "وان" (ب). وان. (ج) بت، طلبد: "الاستقامة". (د) بس: ثبت في المتن "الاشخاص"، وصححها الناسخ على الهامش: "اشخاصا" (هـ). بس: "وهي".

– إحداهما، أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو [أ] أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه (٢٧/ظ)، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

– والمقدمة الثانية أن الجائز محدَث وله محدِث أي فاعل صَيَّره بأحد [ب] الجائزين أولى منه بالآخر.

[٥٠] فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادىء الرأي[١٨]. وهي، أما في بعض أجزاء العالم فظاهرٌ كذِبُها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودا على خِلقة غير هذه الخِلقة التي هو عليها. وفي بعضه (= بعض أجزاء العالم) الأمرُ فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذْ كان ذلك ليس معروفا بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان.

[٥١] ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جُلَّها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك [ج] المصنوع ذلك الفعلُ بعينه الذي صُنِع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع، عند هذا، موضع حكمة.

---

(١٨) بادئ الرأي: الظنون التي تعرض لأول نظرة. أي أن هذه المقدمة تبدو عند النظرة الأولى صحيحة ولكنها عند التحقيق ليست صحيحة. فالهيئة التي خلق الإنسان عليها محكومة بنظام دقيق يسري على جميع أجزائه بحيث لو خلق فيه عضو في غير مكانه لاختل نظامه. وكذلك حركة الفلك: فحركة الشمس مثلا من المشرق إلى المغرب تناسب الكائنات على الأرض (الليل والنهار الفصول ...)، ولو انقلبت إلى العكس، لأثر ذلك على الكائنات وفسد نظامها.

(أ). بت : سقط من المتن "حتى يكون من الجائز ...هو " (ب). بس، بت، مبلد : "باحدى" (ج). بس : ثبت في المتن "هذا"، وصححها الناسخ على الهامش : "ذلك"..

[٥٢] وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من عِلم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضِد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات (٢٨/و) شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم.[أ]

[٥٣] فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومُبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم.

[٥٤] وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء.[١٩] وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودٌ، فليس هاهنا معرفةٌ يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون[ب] في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمَّى (=الله) به نفسه حكيما، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك.

[٥٥] وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود، ما سوى الفاعل، فهو، إذا اعْتُبِرَ بذاته، ممكنٌ وجائزٌ، وأن هذه الجائزات

---

(١٩) "الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء": قد يبدو هذا التعريف غريبا، غير أنه يصبح مفهوما تماما إذا نحن استحضرنا معنى الحكمة في الاصطلاح الفقهي: فالحكمة من الصيام مثلا هي الغاية منه. سببه الغائي (=مشاركة الفقراء في الإحساس بالجوع مثلا). ومعلوم أن السبب الغائي عند أرسطو هو أهم الأسباب الأربعة (مادة، صورة، فاعل، غاية: الخشب سبب مادي للكرسي. وشكله كما يتصوره النجار هو سببه الصوري، أما النجار فهو سببه الفاعل، والجلوس سببه الغائي). وأهم شيء في الكرسي هو أنه للجلوس عليه، فهو يدين بوجوده لـ "الجلوس عليه). وفي الفقرة رقم ٧٦ أسفله يعرف ابن رشد الحكمة بالسبب الغائي فيقول: "معنى الحكمة... أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه".

(أ). ثبت في بقية النسخ: "الخلاق العظيم". (ب). ت: ثبت "واي حكمة تكون".

صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته. وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول(٢٠).

[٥٦] وهذا قول في غاية السقوط. وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قِبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: "ممكنا باعتبار ذاته" (٢٨/ظ) أي(أ) أنه متى تُوُهِّم فاعلُه مرتفعا، ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرّنا القولُ إلى ذكره(٢١). فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول:

[٥٧] وأما (ب) القضية الثانية وهي القائلة إن الجائز محدَثٌ، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا، ومنعه أرسطو. وهو مطلب عويص. ولن تَبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى(ج) بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.(٢٢)

---

(٢٠) اشتهر ابن سينا بكونه أضاف قيمة ثالثة إلى القسمة الثنائية المشهورة منذ أرسطو والتي تصنف الأشياء إلى صنفين: الواجب والممكن. الواجب هو الضروري الوجود، والممكن هو الجائز الوجود. والقسمة العقلية تقتضي أن الشيء إما أنه ضروري الوجود وإما أنه ممكن الوجود. وبالتالي فالعالم إما واجب ضروري الوجود ومن ثمة فهو قديم، وإما جائز ممكن الوجود وبالتالي فهو محدث. ولتجاوز هذه الإشكالية الأساسية في علم الكلام، أعني الحكم على العالم بأنه قديم أو محدث، لجأ ابن سينا إلى حل تلفيقي فقال: إن العالم ممكن بذاته ولكنه واجب بغيره أي بالله. وابن رشد لا يقبل هذا التلفيق، إذ يرى أنه ليس هناك إلا الواجب والممكن، أما القول بـ "الممكن بذاته الواجب بغيره" فقول لا يستقيم إلا إذا فرضنا أن الممكن تغيرت طبيعته فصار واجبا. وهذا مناقض للعقل، فالممكن طبيعته أنه غير واجب.

(٢١) هذا يشعر بأن ابن رشد كان يفكر في الرد على ابن سينا. وقد رد عليه فعلا في "تهافت التهافت" وناقش هذه المسألة بتفصيل.

(٢٢) الآية التي يحيل إليها ابن رشد هنا هي قوله تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (آل عمران ١٨). وابن رشد يفهم عبارة "أولي العلم" في الآية فهما متميزا، إذ يخص بهم العلماء بالطبيعة. وأما قوله: "خصهم الله تعالى بعلمه" فلا يعني في سياق كلامه، هنا وفي مواضع أخرى، أي تخصيص غير المعرفة العلمية.

(أ). ت: سقط "اي" (ب). ت، ط١: "فاما" (ج). ت، ط١: سقط "تبارك وتعالى".

[٥٨] وأما أبو المعالي (=الجويني) فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات، إحداها[أ]: أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني. والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا. والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

[٥٩] ثم بين أن الجائز يكون [ب] عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، مِن قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مُماثله بل تفعلهما (=معا). مثال ذلك أن السقمونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلا، دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تُخَصِّصُ[ج] الشيء دون مماثله.

[٦٠] ثم أضاف إلى هذه: أن العالم مماثلٌ كونُه في الموضع الذي خُلق فيه من الجو الذي خلق فيه -يريد الخلاء- لكونه في غير ذلك الموضع (٢٩/و) من ذلك الخلاء[٢٣]، فأنتج [د] عن ذلك أن العالم خُلق عن إرادة.

[٦١] والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص (=تخصص) أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها. ويلزم أيضا عن وضعه (=افتراضه) هذا الخلاءَ أمرٌ شنيع عندهم (=الفلاسفة: أرسطو): وهو أن يكون قديما. لأنه إن كان محدّثا احتاج إلى خلاء.

[٦٢] وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدَثٌ فذلك شيء غير بَيِّن. وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين [٢٤] أنه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل وُجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثةً فالمراد ولا بد حادثٌ بالفعل[هـ] وإن[و] كانت الإرادة التي بالفعل

---

(٢٣) "مماثل كونه... لكونه": وجوده في موضعه من الكون يماثل وجوده في موضع آخر منه.
(٢٤) تبين في الفلسفة الأولى -أو كتاب "ما بعد الطبيعة لأرسطو"، مقالة الدال..

(أ) بي: "احدها" (ب). بي: سقط "يكون" من المتن وثبت على الهامش (ج). في جميع النسخ ثبت "تختص" (والصواب تخصص. قارن قوله سابقا: "الجائز لا بد له من مخصص" والعبارة تتردد كثيرا في "تهافت التهافت" م.ع.ج) (د). ت: "انتج". (هـ) ت: سقط "فان كانت الارادة..." (و). ت: "فان".

قديمةً فالمراد الذي بالفعل قديم. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعلُ الموجبُ لحدوث المراد. ولذلك هو بَيّنٌ، أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل: إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل (أ) فإذن، لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدَثا ولا بد.

[٦٣] والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما الأظْهَرُ منه أن الإرادة [موجدة موجودات] حادثة (ب) وذلك في قوله تعالى «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول (٢٩/ظ) له كن فيكون» (النحل ٤٠). وإنما كان ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يُعوِّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وهيها(ج) وهي أن ما لا يخلو (د) عن الحوادث حادث. وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الإرادة.

[٦٤] فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا(هـ) شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على[هذا] المعنى، (و) أعني معرفة (ز) وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجِدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل.(= البديهيات).

(أ) ب: "العقل" (ب). ب : ثبت في المتن "أن الإرادة حادثة"، في: بت، ط.ل، قا : "أن الإرادة موجدة موجودات حادثة"، وهذه الإضافة أكد عليها ط.ل معللا أنه بدونها يتناقض المعنى.(والصواب في نظرنا هو ما في المتن. فالمعنى: أن "الأظهر منه"، أي ما يعطيه ظاهر الشرع بوضوح هو أن الإرادة حادثة، كما في الآية: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه..." فالشرط "إذا" يفيد حدوث الإرادة. وهذا المعنى الظاهر هو المناسب للجمهور. م.ع.ج) (ج). بت، ط.ل: "بيناها". وراجعها ط.ل فصححها: بينا وهيها.(لا حاجة لهذا "التصحيح": فالمعنى أن المقدمة التي بيناها: شرحناها م.ع.ج. (د). بت: "ما يخلو". (هـ) ت. سقط "ولا طرقا." (و) هكذا في جميع النسخ: "على المعنى"(ز). في بقية النسخ : "بمعرفة".

[د – طريقة الصوفية]

[٦٥] وأما الصوفية[(٢٥)] فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=الفكر) على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى «واتقوا الله ويعلمكم الله» (البقرة ٢٨٢)، ومثل قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبُلَنا» (العنكبوت ٦٩)، ومثل قوله: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا» (الأنفال ٢٩)، إلى أشباه ذلك كثيرة [(أ)] يظن أنها عاضدة [(ب)] لهذا المعنى.

[٦٦] ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا (٣٠/ب) وجودها، فإنها[(ج)] ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان[(د)] عبثا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن[(هـ)] إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا فيها. كما أن الصحةَ شرطٌ في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له[(٢٦)]. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها، في جملتها، حثا [(و)]: أعني على العمل(=الزهد، إماتة الشهوات...) لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم. بل إن كانت نافعة في (=الحكمة) النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه.

---

(٢٥) في الفقرة رقم ٣ أعلاه ذكر الباطنية، هنا يتحدث عن الصوفية فقط. انظر هامش ٣ أعلاه.
(٢٦) "ليست مفيدة له": لا تمنحه، ليست هي التي تُعلِّم. هي شرط وليست سببا.

(أ) ير: سقط من المتن "كثيرة" وثبتت على الهامش. (ب) ير: "عاصدة". (ج) يت، يلد: "بانها". (د) يت، يلد، قا: "بالناس". (هـ) يت: "لان". (و) في جميع النسخ: "وحث عليها في جملتها حثا". وقد أشار يلد ٢ بأن رسم "جملتها حثا" في المتن تستعصي قراءته. (وهو الصواب في نظري: أي حث عليها، حثا، في جملتها وعلى العموم دون التفاصيل، أي على "العمل". أما النظر فلا: أي أن ما يدعيه المتصوفة من حصولهم على معارف نظرية بمحاربة الشهوات الخ... فلا. فالزهد قد يكون شرطا ولكنه ليس سببا. م.ع.ج).

[هـ – طريقة المعتزلة]

[٦٧] وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقـف منـه[أ] على طرقهـم الـتي سـلكوها في هـذا المعنـى. ويشـبه أن تكـون طرقهـم مـن جنـس طـرق الأشعرية[٢٧].

[٢ – طريق القرآن : دليل العناية ودليل الاختراع]

[٦٨] فإن قيل: فإذا (=فإذْ) قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدةٌ منها هـي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقـرار بوجود الباري سبحانه، فمـا هـي الطريقـة الشـرعية الـتي نَبَّـه الكتـاب العزيـز عليهـا واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم؟

[٦٩] قلنا: الطريق التي نبـه الكتـاب العزيـز عليهـا ودعـا الكـل مـن بابهـا، إذا استُـقْرِئَ الكتاب العزيز وُجِدت تنحصـر في جنسـين، أحدهمـا: طريـق الوقـوف علـى العناية بالإنسان وخلْقِ جميـعِ الموجـودات مـن أجلهـا (=العنايـة)، ولْنُسَمِّ هـذه دليـل العناية. والطريقة الثانية: (٣٠/b) ما يظهر من اختراع جواهر الأشـياء الموجـودات، مثـل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولْـنُسَمِّ هذه دليلَ الاختراع.

[٧٠] فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات الـتي هاهنا موافقة لوجود الإنسان. والأصل الثاني: أن هــذه الموافقـة هـي ضـرورة مـن قِبَـل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة).

[٧١] فأمـا كونهـا موافقـةً لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليـل والنهار والشمس والقمـر لوجـود الإنسـان، وكذلـك موافقـة الأزمنـة (= الفصـول) الأربعـة لـه، والمكان الذي هـو فيـه أيـضا، وهـو الأرض. وكذلك تظـهر أيضا موافـقـة

---

(٢٧) لم تصله كتب المعتزلة ولكن وصلته آراؤهم في كتب الفرق ومن خلال خصومهم الأشاعرة الذين ردوا عليهم. ولكن شرح طريقتهم في الاستدلال يحتاج إلى توافر نصوصهم، ولم تكن متوفرة.

(أ) ت: " عنه".

كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان[أ] وأعضاء الحيوان، أعني كونَها موافقةً لحياته ووجوده. وبالجملة فمعرفةُ ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلةٌ في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفةَ التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات[٢٨].

[٧٢] وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود (= إيجاد) الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات. وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فِطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» الآية (=«وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب» الحج ٧٣). فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا (٣١/ب) أن هاهنا مُوجِداً للحياة ومنعِما بها،[ب] وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قِبل حركاتها، التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترَعٌ من قبل غيره ضرورة.

[٧٣] وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع فله مخترِع.

[٧٤] فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترِعا له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات.

[٧٥] ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «أَوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (الأعراف ١٨٥).

[٧٦] وكذلك أيضا من تتبع[ج] معنى الحكمة في موجود موجود، أعني: معرفة السبب الذي من أجله خُلِق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم. فهذان الدليلان هما دليلا الشرع.

---

(٢٨) فـ : ٧١، لم يذكر الأصل الثاني، لكنه شرحه باختصار في الفقرة رقم ٧٠ أعلاه.

(أ) ت، ملـ: "البدن". ملـ٢ استدركها فصححها: الإنسان (ب) ت، ملـ: "ومنعما لها" (ج) عـ: "يتبع".

[٧٧] وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بَيِّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصُفِّحت وُجِدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا.

[٧٨] فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية (٣١/ظ) فقط فمثلُ قوله تعالى «ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا» إلى قوله: «وجنات ألفافا» (=«ألم نجعل الأرض مهادا. والجبال أوتادا. وخلقناكم أزواجا. وجعلنا نومكم سباتا. وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا. وبنينا فوقكم سبعا شدادا. وجعلنا سراجا وهاجا. وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا. لنخرج به حبا ونباتا. وجنات ألفافا» النبأ ٦-١٦). ومثل قوله: «تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا» (الفرقان ٦١). ومثل قوله تعالى: «فلينظر الإنسان إلى طعامه» الآية (=«أنا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حبا، وعنبا وقضبا، وزيتونا ونخلا، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبا، متاعا لكم ولأنعامكم». عبس ٢٤-٣٢) ومثل هذا كثير في القرآن.

[٧٩] وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: «فلينظر الإنسان مِمَّ خُلق. خُلق من ماء دافق» (الطارق ٥ - ٦). ومثل قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» الآية(= «وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت». الغاشية ١٧-٢٠). ومثل قوله تعالى: «يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له: إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» (الحج ٧٣). ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: «إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض» (الأنعام ٧٩). إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

[٨٠] وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا، بل هي الأكثر. مثل قوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم»، إلى قوله:

فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون (=«والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون». البقرة ٢١-٢٢). فان قوله «الذي خلقكم والذين من قبلكم » (أ) تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله «الذي جعل لكم(ب) الأرض فراشا والسماء بناء» (ج) تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: «وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون» (يس ٣٣). وقوله تعالى: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جُنُوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك فقِنَا عذاب النار» (آل عمران ١٩١) (د) وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

[٨١] فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى. (٣٢/و) والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارةُ بقوله تعالى: «وإذ (هـ) أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم» إلى قوله: «قالوا بلى، شهدنا» (=«ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» الأعراف ١٧٢). ولهذا قد يجب على من كان وَكْدُهُ طاعةَ الله في الإيمان به وامتثال(و) ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: «شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله إلا هو العزيز الحكيم» (آل عمران ١٨). ومن (ز) دلالات (ح) الموجودات، (ط) من هاتين الجهتين، عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: «وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون (ي) تسبيحهم» (الإسراء ٤٤).

(أ) يت : سقط "الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا..." (ب) يس، ميلبا : صحف لفظ الآية : "الذي جعل الأرض..." (ج) يت : صحف لفظ الآية : "الذي جعل لكم الأرض فراشا الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم والسماء بناء". (د) يس، يت، ملبا : صحفت الآية (آل عمران، ١٩١) حيث نسخت "الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار"(هـ) يس ميلبا : صحف لفظ الآية (الأعراف، ١٧٢) : "إذا" ميلبا٢ : صححها : إذ. (و) يس: "امثال"١١٦. (ز) يس: سقط من المتن "من"(ح) س "دلالة" (ط) يت: "الوجودات" (ي) . ملبا : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٤) : "يفقهون".

[٨٢] فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، —وأعني بالخواص: العلماء— وطريقة الجمهور.

[٨٣] وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل.[أ] أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه[ب] العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية (=العلمية= علم الطبيعة)، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

[٨٤] والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبل الكثرة فقط، بل ومن قبل (٣٢/ظ) التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالُهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده[ج] عِلْمٌ ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن مَنْ حالُه من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط.

[٨٥] وأما مثال الدهرية، في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل نسب[د] ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق (=المصادفة)، والأمر الذي يحدث من ذاته.

(أ) جلد (ص ٤٣ هامش ٧) : عاود النظر في هذه الكلمة فرجح "التفضيل" بدل "التفصيل". (ب) . بت : "ادرك"
(ج) . بت، قا : "عندهم" (د) . بت ، جلد، قا : "ينسب".

[ثانيا: القول في الوحدانية]

[١- أدلة القرآن على وحدانية الله]

[٨٦] فإن قيل: فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة [أ] وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا؟ وهي معرفة أنه لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي [= الذي] تضمنته[ب] هذه الكلمة. والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم. فما يُطلَب بثبوت النفي؟

[٨٧] قلنا: أما نفيُ الألوهة [ج] عمن سواه، فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق [د] التي نص عليها الله تعالى [هـ] في كتابه العزيز. وذلك في ثلاث آيات، إحداها: قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (الأنبياء ٢٢). والثانية، قوله تعالى: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون» (المؤمنون ٩١). والثالثة قوله تعالى: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون [و] إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا» (الإسراء٤٢). (٣٣/و).

[٨٨] فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع. وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مَلِكان، كل واحد منهما فعلُه فعلَ صاحبِه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة. لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعلٌ واحد. فيجب ضرورة، إن فعلا معا، أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى [ز] الآخر عطلا. وذلك منتفٍ في صفة الآلهة: فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة. [هذا] [ح] معنى قوله سبحانه: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (الأنبياء ٢٢).

(أ). بي: سقط من المتن "معرفة"، وثبت على الهامش (ب). بت، بلـ١، قا : "تضمنت" (ج). بت، ميلـ١، قا : "الالوهية" (د). بت: سقط "هي الطريق". بلـ١ : "ذلك الطريق". بلـ٢ (ص ٤٥ هامش ٣) : ذلك هي الطريق (هـ). بي: سقط من المتن "الله تعالى" وثبت على الهامش، (و) . بي ميلـ١، بت : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٢) : "تقولون"(ز) . بت ، بلـ١ : "وينهى" (ح) . بت، بلـ١، قا : أضيف "هذا".

[٨٩] وأما قوله: «إذن لذهب كل إله بما خلق»، فهذا ردٌّ منه على من يضَع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال. وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، ألا يكون عنها موجودٌ واحدٌ. ولما كان العالم واحدا وجب ألا يكون موجودا عن آلهة كثيرة [أ] متفننة الأفعال.

[٩٠] وأما قوله تعالى: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا»، فهي كالآية الأولى. أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلُهما واحد. ومعنى هذه الآية: أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه، غير الإله الموجود، حتى تكون نسبتُه من هذا العالم نسبةَ الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، فكان يوجد موجودان متماثلان يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المِثْلين لا يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب. أعني: لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحُلاّن في محل واحد، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل -وإن كان الأمر (٣٣/ظ) في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قال الله تعالى[ب]: «وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده [ج] حفظهما» (البقرة ٢٥٥).

[٩١] فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. وإنما الفرق بين العلماء والجمهور، في هذا الدليل، أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه، بعضُها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثرَ مما يعلمه الجمهور من ذلك.[٢٩] ولهذا [د] المعنى الإشارةُ بقوله تعالى في آخر الآية، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا: «تسبِّح [هـ] له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليما غفورا» (الإسراء ٤٤).

---

(٢٩) من تحليله لعلاقة النسبة وتطبيقها على الآية موضوع الحديث يتضح الفرق بين معرفة العلماء ومعرفة الجمهور في نظر ابن رشد. فالفرق بينهما هو الفرق بين التحليل الذي قدمه والفهم اللغوي العادي للآية.

(أ) . بت، ط١، قا : سقط "كثيرة". ط٢ عاد فأثبت : كثيرة. (ب) . بت، ط١ : سقط "تعالى"(ج) . في جميع النسخ صحف لفظ الآية (البقرة، ٢٥٥) : "يؤده" (وفي بس "يوده")(د) . بس: سقط من المتن "ولهذا" وثبت على الهامش (هـ) . بس بت ط١ : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٤) : "يسبح".

[٢ – دليل الأشاعرة : لا هو مع السمع ولا هو مع العقل]

[٩٢] وأما ما تتكلفه [أ] الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل المُمَانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع.

[٩٣] وذلك أنهم قالوا: لو كانا اثنين فأكثر[ب] لجاز أن يختلفا. وإذا اختلفا لم يخلُ ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعا، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما. ويستحيل أن يتم مرادهما معا لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز (٣٤/و) ليس بإله.

[٩٤] ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا. وهو(=الاتفاق) أليق بالآلهة من الخلاف. وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين [ج] اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما [د]، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما [هـ] يفعلان على المداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور.

[٩٥] والجواب في هذا، لمن يشكك من الجداليين[و] في هذا المعنى، أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل. فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء: فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول

(أ) ب، ت، ط، ل : "تتكلف"(ب)، ط، ل : "بأكثر" (ج) في بقية النسخ: "الصانعين" (د) ب: "افعالهم" (هـ) في بقية النسخ ثبت "ولعلهما"(و). في بقية النسخ ثبت "الجدليين".

فهو نقص في حق كل واحد منهما. والأشبه، أن لو كانا اثنين، أن يكون العالم اثنين. فإذن: العالم واحد، فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد.

[٩٦] فإذن، ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: «ولعلا بعضهم على بعض» من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقها[أ]. فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلمون. وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

[٩٧] وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته[ب] الآية، أن المُحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه[ج] الدليل المذكور في الآية. وذلك أن[د] المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية (٣٤/ظ) هو أكثر من محال واحد: إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم[هـ] الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم، في صناعتهم، بدليل السبر والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

[٩٨] وأيضا فان المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو: أن يكون العالم إما لاموجودا ولامعدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما[و]، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهذه مستحيلات دائمة، لاستحالة أكثر من واحد.[٣٠] والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود. فكأنه قال: لو كان فيهما

(٣٠) ثلاث مستحيلات تجعلنا دائما في مجال المستحيل، فهي تلغي الفروض الأخرى الممكنة. لا مجال هنا لانتفاء النقيض، لأن هناك أكثر من مستحيل، فإذا انتفى واحد بقي الباقي.

(أ). لعل رسم الكلمة في بر يقرب من "اتفاقهما". بت بلـ: "اتفاقهما"(ب). بت، بلـ: "تضمنت"(ج). بت: سقط "دليلهم غير..."(د). بت، بلـ: سقط "ان". بلـ٢ عاد فأثبت: ان (هـ) بر (يتعذر قراءة أول رسم الكلمة. وفي بلـ٢ (هامش ٢ ص ٤٨) جاء أن رسم الكلمة هو "فبدليلهم". (و). بر: ثبت في المتن "ان يكون العالم اما لاموجودا وصح لا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما".

آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب[أ] إلا يكون هنالك إلا اله واحد.

[٩٩] فقد تبين من هذا القول الطرقُ التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني: لا اله إلا الله. فمن نطق [ب] بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين، اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته: العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.(٣٥/و).

(أ) ت مل١: فواجب. (ب) ت مل١ "نطر".

[الباب الثاني: في الصفات][1]

[١-الصفات النفسية والصفات المعنوية]

[١٠٠] وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف[أ] الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: [ب] العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

[١٠١] أما[ج] العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» (الملك ١٤). ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كونُ صُنِع بعضُها من أجل بعض، ومن جهة [د] موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالما به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنِع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم [هـ] بصناعة البناء.

[١٠٢] وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ [و] كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله[ز] المتكلمون: إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه[ح] يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدَث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علما واحدا. وهذا أمر غير معقول: إذ

(١) في الأصل: "الفصل الثالث في الصفات"، ولم يسبق ذكر الفصل الأول ولا الثاني، وإن كان سيشير إليهما لاحقا (ف: ١٢٥). وقد استعمل قا كلمة "فصل" كما ورد في المتن. أما نحن فقد فضلنا جعل الأبواب ثلاثة: الذات، الصفات، الأفعال. وهي الأبواب الكبرى في علم الكلام. وما تفرع عنها جعلنا له عناوين مناسبة. وبذلك تتضح بنية الكتاب بشكل أفضل، وبصورة تعكس البناء الداخلي لعلم الكلام، زمن ابن رشد، وكما تعامل معه هو نفسه. وقد استعمل ابن رشد نفسه في ثنايا الكتاب كلمة "باب" م.ع.ج.

(أ) س، قا : "بوصف"(ب). س : "سبع".(ج). ت، مل : "وأما".(د). س : ثبت في المتن " اجل"، وصححه الناسخ في الهامش : " جهة"(هـ). س : ثبت في المتن "فاعل"، وصححه الناسخ في الهامش : "عالم"(و). ت : "أن".(ز). ثبت في بقية النسخ "يقول".(ح). ت، مل : "بأنه".

كان العلمُ واجبًا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوةً، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل.

[١٠٣] وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: «وما تسقط (٣٥/ظ) من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (الأنعام ٥٩).

[١٠٤] فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. و[أ] عالم بالشيء إذا كان، على[ب] أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه.[ج] وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم في الشاهد غير هذا المعنى.

[١٠٥] وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة. إلا أنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدَث، والباري سبحانه لا يقوم به حادث، لان ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا، حادثٌ. وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة. فإذن: الواجبُ أن تُقَرَّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدّثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم. فإن هذه بدعة في الإسلام، «وما كان ربك نسيا» (مريم ٦٤).

[١٠٦] وأما صفة[د] الحياة، فظاهرٌ وجودُها من صفة العلم. وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياةُ. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب.

[١٠٧] وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافُه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالِم، أن يكون مريدا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرا. فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولايقنع

(أ). لم يثبت حرف "و" في بي، وثبت في ع.ا.٢ (ص ٥٠، هامش ١). (ب). بت : سقط "على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على". (ج). بي : ثبت "تلافه"، ولم يعد ع.ا.٢ صيغة هذه الكلمة خطأ (أنظر تعليقه في هامش ٢، ص ٥٠). (د). بي : "صفات".

الجمهور، أعني: الذين بلغوا رتبة الجدل. بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه. كما (٣٦/و) قال تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل٤٠)، فإنه ليس عند الجمهور، كما قلنا، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه مريد للمحدثات[أ] بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من [أن] الذي تقوم به الحوادث حادث.

[١٠٨] فان قيل: فصفة الكلام له، من أين تثبت له؟

قلنا: ثبت له [ب] من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئا [ج] أكثر من أن يفعل[د] المتكلم فعلا يدل به المخاطَبَ على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطَبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه[هـ] (=نفس المتكلم). وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. وإذا كان المخلوق، الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحَرِيِّ أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي.

[١٠٩] ولهذا الفعل شرطٌ آخر في الشاهد، وهو أن يكون (=الكلام) بواسطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا، وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس مَن اصطفى من عباده، بواسطة ما. إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا، ولا بد، مخلوقا له. بل قد يكون بواسطة مَلَكٍ. وقد يكون وحيا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك[و] المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه. وإلى هذه [ز] الأطوار الثلاثة الإشارةُ بقوله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء» (الشورى ٥١).

[١١٠] – فالوحي: هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحَى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما

(أ) قا: "للحادثات"(ب). بت: سقط "قلنا ثبت له". قا: "قلنا ثبتت له"(ج). بر: سقط من المتن "شيئا"، وثبت في الهامش.(د). بر: "يعقل"(هـ). بت: سقط "او يصير المخاطب...نفسه".(و): ثبت في المتن "بذلك"، وصححه الناسخ في الهامش: "به ذلك".(ز). بر: ثبت "هذا".

قال تبارك وتعالى: «فكان قاب قوسين أو أدنى (٣٦/ظ). فأوحى إلى عبده ما أوحى» (النجم ٩–١٠).

–"ومن وراء حجاب": هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها، في نفس الذي اصطفاه، بكلامه. وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» (النساء ١٦٤).

– وأما قوله: «أو يرسل رسولا»، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بوساطة[أ] الملَك (=جبريل).

– وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة[ب] البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله.

[١١١] فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام الله، قديم. وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر. وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَق بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا، بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا فَهِمَ[ج] كيف يقال في القرآن إنه كلام الله.

[١١٢] وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا، بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق. ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفَصِّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق. والحق هو الجمع بينهما.

[١١٣] والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقومُ[د] الكلامُ بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاته، فتكون ذاتُه محلا للحوادث، فقالوا: المتكلم (٣٧/و) ليس فاعلا

(أ) ت، ط.د، قا: "بواسطة"(ب). ت، ط.د: "بواسطة"(ج). ت، ط.د، قا: "يفهم". راجعه ط.ل (ص ٥٢، هامش ٤) فأثبت: فهم. (د). س، ت، ط.د: "يقول".

للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته، كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ.

[١١٤] والمعتزلة لما ظنوا [أ] أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء، من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به. فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه.

فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام، بإطلاق، قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، بإطلاق [ب]، أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا.

[١١٥] وأما صفتا [ج] السمع والبصر، فإنما أثبتهما [د] الشرع لله تبارك وتعالى من قِبَل أن السمع والبصر [هـ] يختصان بمعانٍ مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدرِكا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه، في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له. (=مدركات البصر والسمع منبهة في الشرع، على وجودها في الخالق، من جهة تنبيه الشرع على وجود العلم له).

[١١٦] وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود، فيقتضي أن يكون مدرِكا بجميع الإدراكات، لأنه من (٣٧/ظ) العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه (=الإنسان) عابد له، كما قال تعالى: «يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

(أ) ي، "ظننت". (ب) ي: سقط من المتن "والمعتزلة لما شرطت...بإطلاق، وثبت في الهامش. (ج) في بقية النسخ "صفتا". (د) ي‌ل، ق: "فإنما اثنتهما". راجعه ي‌ل؟ فأثبت انما اثبتها (هـ) ت. سقط "انما اثبتها الشرع...والبصر".

يغني عنك شيئا» (مريم ٤٢). وقال تعالى: «أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم» (الأنبياء ٦٦). فهذا القَدْر، مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به، هو القدْر الذي قصد(أ) الشرع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك.

[٢- علاقة الذات بالصفات]

[١١٧] ومن البدع التي حدثت في هذا الباب: السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم. والمعنوية (هي) التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها(ب).

[١١٨] فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحَيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد. ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم.

وذلك أن الذات، لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها. أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه: فالآلهة كثيرة(٣١). وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم(ج) الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى في هذا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (المائدة ٧٣).

وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره. والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة.

[١١٩] وكذلك قول المعتزلة، في هذا (٣٨/و) الجواب، إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل، بل يُظَنُّ أنه مضاد لها. وذلك أنه يُظن

---

(٣١) "فالآلهة كثيرة": يلزم من القول بقدم الصفات الإلهية تعدد القدماء.

(أ). في بقية النسخ "نص" (ب) ـ بين. "بها" (ج) بين: "اقنيم".

أن من المعارف الأوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالِم، وأنه ليس يجوز(أ) أن يكون العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحدا بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يُضَلِّلَ الجمهور أحرى منه أن يرشدهم.

[١٢٠] وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه، إذ ليس عندهم برهان، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك، وأن الذين (ب) عندهم برهان على ذلك هم العلماء (=الفلاسفة: طبيعيات أرسطو).

[١٢١] ومن هذا الموضع زلَّ النصارى: وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر، لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها، كالذات. واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة. قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة. يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم. وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد.

[١٢٢] فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب مَن رأى أنها (= الصفات) نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة كثرة (ج) قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع.

[١٢٣] وإذا كان هذا هكذا، فإذن(د): الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما صرح به الشرع فقط. وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل (٣٨/ظ) الأمر فيها هذا التفصيل. فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا.

[١٢٤] وأعني، هاهنا، بالجمهور: كل من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فانه ليس في قوة صناعة الكلام

(أ) ين: سقط من المتن "يجوز" وثبت في الهامش. (ب) سين "الذي" (ج) ت. يلد: سقط "كثرة" (د) ت: "فان".

(ننبه إلى أننا نكتب " إذن" بالنون لتلافي الالتباس مع "إذا". م.ع.ج)

الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوفُ على الحق في هذا.

فقد تبين من هذا القول القدرُ الذي صُرِّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكَتْ بهم في ذلك.

[٣- في التنزيه: نفي المماثلة]

[١٢٥] الفصل الرابع في معرفة التنزيه. وإذ قد تقرر من هذا [أ] المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا، والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي [إذا] زيد فيه أو نقص أو حرِّف أو أوِّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نُعَرِّفَ [ب] أيضا الطرقَ التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نَذْكُر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه، فنقول:

[١٢٦] أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرح به أيضا في غير ما آية من الكتاب العزيز. وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى ١١). وقوله: «أفمن يخلق كمن لا يخلق» (النحل ١٧) هي برهان قوله تعالى: «ليس كمثله شيء». وذلك (٣٩/و) أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا [ج]، وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل، أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن

(أ) س، ط، ل: ثبت "هذه". ت: "وإذا تقرر من هذه". (ب) في بقية النسخ "يعرف" (ولعل الصواب ما أثبتنا: نُعَرِّفُ. وابن رشد يستعمل هذه الصيغة كثيرا في هذا النص، سواء بالنسبة للشرع أو غيره، وهي تتسق أكثر مع قوله لاحقا في الفقرة نفسها: "ونُذَكِّرُ". م،ع،ج). (ج) . ت: سقط "او على صفة غير... شيئا".

تكون صفات المخلوق، إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

[١٢٧] وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات هاهنا [أ] وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته.

[١٢٨] وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: أحدهما أن يعدِم الخالق كثيرا من صفات المخلوق[٣٢]، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل، فلننظر [ب] فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين، وما [ج] سكت عنه، وما السبب الحِكْمي في سكوته، فنقول:

[١٢٩] أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: «وتوكل على الحي الذي لا يموت» (الفرقان ٥٨)، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات ،وذلك مصرح به في قوله تعالى: «لا تأخذه سنة ولا نوم» (البقرة ٢٥٥)، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى [د] : «عِلْمُها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى» (طه ٥٢). والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري[٣٣]. وذلك أن ما كان قريبا(٣٩/ظ) من هذه (=النقائص) من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيدا من

---

(٣٢) "أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق": أن يكون خاليا منها. وإنما قال كثيرا، ولم يقل جميع، لأن هناك صفات في المخلوق مثل العلم والحياة موجودة في الخالق (على نحو أتم وأكمل).

(٣٣) العلم الضروري هنا(= عدم التناقض). الإله متصف بصفات الكمال. أما النسيان فهو نقص. إذن نعلم ضرورة أن النسيان يتناقض مع صفات الألوهية التي هي كلها كمال.

(أ) ين: سقط من المتن "هاهنا" وثبت في الهامش.(ب) . في بقية النسخ "فلينظر".(ج) ت، عيلند : سقط "ما"

(د) أضيف في بقية النسخ الجزء الأول من الآية (٢٠/٥٢) : "علمها عند ربي."

المعارف الأُوَل الضرورية فإنما نبّه عليه بأن عرّف أنه من عِلْم الأقل من الناس. كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: «ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، مثل قوله تعالى: «لَخلقُ السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧)، ومثل قوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (الروم ٣٠).

[١٣٠] فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه، أعني: الدليل الشرعي؟ قلنا الدليل عليه ما يظهر من [أن] الموجودات محفوظة: لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في [أ] غير ما آية من كتابه، فقال تعالى «إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده» الآية (فاطر ٤١). وقال تعالى: «ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم» (البقرة ٢٥٥).

[٤- في نفي الجسمية]

[١٣١] فان قيل فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم [ب] هي من المسكوت عنها؟

فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز[٣٤]. وهذه الآيات قد تُوهِم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضَلَ فيها الخالقُ المخلوقَ كما فضّله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا

(٣٤) "الشرع صرح بالوجه واليدين": نسبهما إلى الله، ففي القرآن، مثلا: «فأينما تولوا فثم وجه الله» (البقرة ١١٥). «يد الله فوق أيديهم» (الفتح ١٠).

(أ) س: تكرر "في" بالمتن. (ب) في بقية النسخ: "او".

أنها في الخالق (٤٠/و) أتمّ وجودا. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن [أ] تبعهم.

[١٣٢] والواجب عندي، في هذه الصفة، أن يُجْرَى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرِّح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجابُ من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى ١١)، ويُنْهَى عن هذا السؤال. وذلك لثلاثة معان:

[١٣٣] أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس، هو، قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث. وأنت تتبين ذلك من الطريق التي [ب] سلكها المتكلمون في ذلك، فإنهم قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقَف على أن كل جسم محدث، سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك، من قولنا، أن هذه الطريق ليست برهانية. ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها. وأيضا فإن ما يضعه[ج] هؤلاء القوم، من أنه سبحانه ذاتٌ وصفاتٌ زائدة على الذات، يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في أنْ لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم.

[١٣٤] وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس [د] فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل. ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة (٤٠/ظ) التي نفتها عنه سبحانه أنها مُلَيِّسَة(*) واعتقد [هـ] الذين نفوها في المثبتة أنها مكثِّرة.

(*) وردت في جميع النسخ والطبعات هكذا: ملشية. والصواب ما أثبتنا. من لَيْسَ. والليس هو النفي، ضد الأَيْس. والمعتزلة مُلَيِّسَة: ينفون الصفات، ويسميهم خصومهم معطلة. والأشاعرة مثبتة لها فهي: صفاتية (م.ع.ج).

(أ) س: سقط "من" من المتن، وثبت في الهامش. (ب) س: "الذي" (ج). س: "يصنعه"(د) في بقية النسخ "بمحسوس" (هـ). س: "اعتقدوا".

[١٣٥] وأما السبب الثالث، فهو أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية، عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما (=فيما) يقال في المعاد و في غير ذلك.

– فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان: المعتزلة والأشعرية. فأما [أ] المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية.[٣٥] وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية، سنرشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية.

– ومنها أنه يُوجِبُ انتفاء الجهة، في باديء الرأي، عن الخالق سبحانه، أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة. وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء. وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني: أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة مباركة» (الدخان ٣) وانبنى[ب] نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء. وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها، كما قال تعالى: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح» (فاطر ١٠)، وقال تعالى: «تعرج [ج] الملائكة والروح إليه» (المعارج٤). وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين [د] بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة.

– ومنها أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا صرح بنفي هذا عسر تصور[هـ] ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على[و] أهل الحشر وأنه الذي يتولى[ز] حسابهم، كما قال تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» (الفجر ٢٢). وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور[٣٦]، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء (٤١/و) في الحشر متواتر في الشرع.

(٣٥) "هذا الاعتقاد": الاعتقاد في أن الله ليس بجسم. "نفوا الرؤية": رؤية الله يوم القيامة بالأبصار. وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بتفصيل في الفقرة ١١ من هذا الباب.

(٣٦) نص الحديث: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا، حيث يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟" حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

(أ) ت، ط،د : "واما".(ب) ت : "فانبنى".(ج) ى : صحف لفظ الآية: "يعرج" (د) . ى : "القابلين" (هـ) . في بقية النسخ سقط "تصور" (و) . ى: "الى".(ز) ى : سقط "يتولى" من المتن، وثبت في الهامش.

[١٣٦] فيجب ألا يصرّح للجمهور بما يَؤُولُ عندهم إلى إبطال هذه الظواهر[=ج.ظاهر: ظواهر النص)، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُمِلت على ظاهرها. وأما إذا[أ] أوّلت فإنما يؤُول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسَلَّط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها. وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. وهذا كله إبطال للشريعة ومحوٌ لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة.[ب] مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقنع منها. أعني: أن التصديق بها أكثر. وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية. وكذلك تتبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي[ج] الجهة، على ما سنقوله بعد.

[١٣٧] وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور[٣٧]: أنّ لمكان (=نظرا لِ) انتفاء هذه الصفة[د] عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس، فقال في الكتاب العزيز: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (الإسراء ٨٥). وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه في مُحاجّة الكافر، حين قال له: «ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت» الآية(=«قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب فبُهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين». (البقرة ٢٥٨)، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت

---

(٣٧) الشرع لم يصرح بكون النفس ليست جسما، عندما سئل النبي عن الروح وجاء الجواب: "ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي" (الإسراء ٨٥). وما يريد ابن رشد بهذه الإشارة هو أنه لو أجاب الشرع بأن الروح ليست جسما لكان ذلك تنبيها ونوعا من التصريح بنفي الجسمية عن الله، ولكنه لم ينفها عن الروح حتى لا تنفى تماما عن الله تماما،وهو "نور".

(أ). س : سقط "اذا" من المتن، وثبت في الهامش (ب). س : سقط "ومحو لها من النفوس من...الشريعة" من المتن، وثبت في الهامش. (ج). ت : سقط "الجسمية وكذلك تبين...نفي".(د). ت : سقط "للجمهور ان لمكان...الصفة".

جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية. وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية. كذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال (٤١/ظ) في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية، من أنه جسم والله ليس بجسم. بل قال عليه السلام "إن ربكم ليس بأعور" [٣٨]. فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها، ببديهة العقل، في الباري سبحانه.

فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام، هي السبب فيما عرض فيه من الفِرَق(=الكلامية) التي أنبأ المصطفى أنه ستفترق أمته إليها.

[٥-الله نور]

[١٣٨] فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه. ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به، إنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له.

[١٣٩] قلنا: الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه[أ] الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: «الله نور السموات والأرض» (النور ٣٥)، وبهذا الوصف وصفه[ب] النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: "نور أنّي أراه". [٣٩] وفي حديث الإسراء:

(٣٨) في البخاري: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الأَعْوَرَ الْكَذَّابَ. أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ فِيهِ. أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ (ص).

(٣٩) حديث هل رأيت ربك الخ..مسلم: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ "نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ".

(أ). يت: "فان" (ب). يت: "وصف".

أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غَشِيَ السدرةَ من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه[٤٠]. وفي كتاب مسلم أن لله حجابا

---

(٤٠) حديث الإسراء: في البخاري: حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيَ بِهِ: " بَيْنَمَا أَنَا فِي الْحَطِيمِ، وَرُبَّمَا قَالَ— فِي الْحِجْرِ مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ، فَقَدَّ قَالَ وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ، فَشَقَّ مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ، — فَقُلْتُ لِلْجَارُودِ وَهُوَ إِلَى جَنْبِي مَا يَعْنِي بِهِ؟ قَالَ: مِنْ ثُغْرَةِ نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ مِنْ قَصِّهِ إِلَى شِعْرَتِهِ— "فَاسْتَخْرَجَ قَلْبِي ثُمَّ أُتِيتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ إِيمَانًا فَغُسِلَ قَلْبِي، ثُمَّ حُشِيَ ثُمَّ أُعِيدَ، ثُمَّ أُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ أَبْيَضَ، فَقَالَ لَهُ الْجَارُودُ هُوَ الْبُرَاقُ: يَا أَبَا حَمْزَةَ، قَالَ أَنَسٌ نَعَمْ يَضَعُ خَطْوَهُ عِنْدَ أَقْصَى طَرْفِهِ، فَحُمِلْتُ عَلَيْهِ— فَانْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَاسْتَفْتَحَ، فَقِيلَ مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَفَتَحَ: ، فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا فِيهَا آدَمُ! فَقَالَ هَذَا أَبُوكَ آدَمُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَرَدَّ السَّلَامَ ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالابْنِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ، ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الثَّانِيَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ، فَفَتَحَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ إِذَا يَحْيَى وَعِيسَى وَهُمَا ابْنَا الْخَالَةِ، قَالَ: هَذَا يَحْيَى وَعِيسَى. فَسَلِّمْ عَلَيْهِمَا فَسَلَّمْتُ فَرَدَّا، ثُمَّ قَالَا: مَرْحَبًا بِالأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ فَاسْتَفْتَحَ. قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ: قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَفُتِحَ، فَلَمَّا خَلَصْتُ إِذَا يُوسُفُ. قَالَ هَذَا يُوسُفُ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الرَّابِعَةَ، فَاسْتَفْتَحَ. قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ: أَوَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ، فَفُتِحَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ إِلَى إِدْرِيسَ قَالَ: هَذَا إِدْرِيسُ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الْخَامِسَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا هَارُونُ، قَالَ: هَذَا هَارُونُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ السَّادِسَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: مَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا مُوسَى، قَالَ: هَذَا مُوسَى، فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا تَجَاوَزْتُ بَكَى. قِيلَ: لَهُ، مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ: أَبْكِي لأَنَّ غُلَامًا بُعِثَ بَعْدِي يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِهِ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَدْخُلُهَا مِنْ أُمَّتِي. ثُمَّ صَعِدَ بِي إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَاسْتَفْتَحَ جِبْرِيلُ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا إِبْرَاهِيمُ، قَالَ: هَذَا أَبُوكَ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ. قَالَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ السَّلَامَ، قَالَ مَرْحَبًا بِالابْنِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ، ثُمَّ رُفِعَتْ إِلَيَّ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى فَإِذَا نَبْقُهَا مِثْلُ قِلَالِ هَجَرَ، وَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفِيَلَةِ. قَالَ: هَذِهِ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى. وَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ. نَهْرَانِ بَاطِنَانِ وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ! فَقُلْتُ مَا هَذَانِ يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنِّيلُ وَالْفُرَاتُ؟ ثُمَّ رُفِعَ لِيَ الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءٍ مِنْ خَمْرٍ وَإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ وَإِنَاءٍ مِنْ عَسَلٍ، فَأَخَذْتُ، اللَّبَنَ فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي أَنْتَ عَلَيْهَا وَأُمَّتُكَ. ثُمَّ فُرِضَتْ عَلَيَّ الصَّلَوَاتُ خَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ. فَرَجَعْتُ فَمَرَرْتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ: بِمَا أُمِرْتَ؟ قَالَ: أُمِرْتُ بِخَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ. قَالَ: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَسْتَطِيعُ خَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ وَإِنِّي وَاللَّهِ قَدْ جَرَّبْتُ النَّاسَ قَبْلَكَ وَعَالَجْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَشَدَّ الْمُعَالَجَةِ، فَارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ لأُمَّتِكَ. فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ، فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا، فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ فَرَجَعْتُ فَأُمِرْتُ بِعَشْرِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ. فَرَجَعْتُ فَقَالَ مِثْلَهُ. فَرَجَعْتُ فَأُمِرْتُ بِخَمْسِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ بِمَ أُمِرْتَ؟ قُلْتُ أُمِرْتُ بِخَمْسِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ؟ قَالَ إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَسْتَطِيعُ خَمْسَ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ، وَإِنِّي قَدْ جَرَّبْتُ النَّاسَ قَبْلَكَ وَعَالَجْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَشَدَّ الْمُعَالَجَةِ فَارْجِعْ ← ← إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ لأُمَّتِكَ. قَالَ: سَأَلْتُ رَبِّي حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ، وَلَكِنِّي أَرْضَى وَأُسَلِّمُ. قَالَ: فَلَمَّا جَاوَزْتُ نَادَى مُنَادٍ: أَمْضَيْتُ فَرِيضَتِي وَخَفَّفْتُ عَنْ عِبَادِي.

من نور لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره[41]. وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نوره .

[١٤٠] وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق [أ] (٤٢/و) سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود [ب] عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس. والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمَثَّلَ لهم [ج] به أشرفُ الموجودات.

[١٤١] وهاهنا أيضا سبب آخر وجب أن يسمى به نورا. وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقا، عند الصنفين من الناس، وحقا.

[١٤٢] وأيضا فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمّى الله تبارك وتعالى نفسه نورا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد.

[١٤٣] فقد تبين لك من هذا القول الاعتقادُ الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة(= الجسمية)، وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يَعْتَرِفُ بموجود في الغائب، أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن

---

(٤١) حديث مسلم "إن لله حجابا: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالا: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يَنَامُ وَلا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ. حِجَابُهُ النُّورُ" – وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: "النَّارُ"– لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ". وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ عَنِ الأَعْمَشِ وَلَمْ يَقُلْ حَدَّثَنَا. حَدَّثَنَا اسحق بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ بِهَذَا الاسْنَادِ، قَالَ: "قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي مُعَاوِيَةَ وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ خَلْقِهِ. وَقَالَ حِجَابُهُ النُّورُ".

(أ) ت، ط1: "للخلق". ط2 (ص ٦١، هامش ٥) راجعه فأثبت: للخالق. (ب) ب، ت، ط1: "الوجود". (ج) ت، ط1: سقط "لهم".

في الشاهد موجودا بهذه الصفة، وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس(=كونها غير جسمية) مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

[٦- القول في الجهة]

[١٤٤] وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم (٤٢/ظ) على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (الحاقة ١٧)، ومثل قوله: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» (السجدة٥)، ومثل قوله تعالى: «تعرج الملائكة والروح إليه» (المعارج ٤) [أ] الآية، ومثل قوله: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور» (الملك ١٦)، إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا. وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.

[١٤٥] والشبهة التي قادت نُفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

[١٤٦] ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فان الجهة غير المكان. وذلك أن الجهة هي [ب] إما سطوح الجسم نفسه، المحيطة به، وهي ستة. وبهذا نقول إن للحيوان [ج] فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم، ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست

(أ). بين : سقط "اليه" من المتن، وثبت في الهامش. (ب). بت : سقط "هي". (ج) . بين : "الحيوان".

بمكان للجسم نفسه أصلا. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له.

[١٤٧] وأما سطح الفلك الخارجي(٤٢) فقد تَبَرْهَن أنه ليس خارجه (٤٣/و) جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذن:(أ) سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لان كل ما هو مكان يمكن (ب) أن يوجد فيه جسم. فإذن: إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم(ج)، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

[١٤٨] وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه(٤٣)، لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس، هو، شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم. أعني: طولا وعرضا وعمقا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدما. وإن أُنزِل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير(د) جسم. وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد.

[١٤٩] ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان (هـ) ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن.(=الكون والفساد).

---

(٤٢) "سطح الفلك الخارجي": الفلك المحيط، ليس وراءه فلك آخر ولا جسم.. وإذا وجد فيه شيء فهو ليس بجسم. وحسب أرسطو فالمحرك الأول يقع بمحاذاة سطح هذا الفلك الخارجي، لا داخله ولا خارجه.

(٤٣) ينفي أرسطو وجود الخلاء وله في ذلك جملة أدلة انظر مثلا كتابنا: بنية العقل العربي، قسم البرهان، ٤٠١.

(أ). بر: سقط "فاذا" من المتن، وثبت في الهامش.(ب). بت: سقط "يمكن"(ج). بت، مط١: سقط "القوم". مط٢ (٦٣ هامش ٣): راجعه فأثبته.(د). بر: سقط "غير" من المتن، وثبت في الهامش.(هـ). في بقية النسخ "بمكان".

[١٥٠] وقد تبين (=تتبيَّنُ) هذا المعنى مما أقوله: وذلك أنه لما لم يكن هاهنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس، أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني: أنه يقال إنه موجود، أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم، فان كان هاهنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السموات. ولِشَرَف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧) (٤٣/ظ). وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم[٤٤].

[١٥١] فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى، مع نفي الجسمية، هو أنه ليس في الشاهد مثال له. فهو بعينه السبب في أن[٠(أ)] لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلومَ الوجود في الشاهد، مثل العلم، فإنه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده (=الصانع) كان شرطا في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد.

[١٥٢] والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرَّح لهم بأنه ليس بجسم. فيجب أن يُمْتَثَلَ[(ب)] في هذا كله أمرُ[(ج)] الشرع، وألا يؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

(٤٤) المقصود بـ "الراسخين في العلم" هنا هم الفلاسفة،علماء الطبيعة وفي الجملة طبيعيات أرسطو والهيائه.

(أ) ت: "انه"(ب). ت: يمثل (ج) في بقية النسخ "فعل".

[١٥٣] والناس في هذه الأشياء في الشرع، على ثلاث رُتَب: صنفٌ لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع. وهؤلاء هم الأكثر، وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم (٤٤/و) الله تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه.

[١٥٤] ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع، مثالُ ما يعرض لخُبز البُرّ، مثلا -الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان- أن يكون لأقل الأبدان ضارا وهو نافع للأكثر. وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل ولهذا الإشارة بقوله تعالى: «وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦).

[٧-المتشابه]

[١٥٥] لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها، والأقل من الناس. واكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبَّر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبها بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثَّل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذي يسمى متشابها في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء. وأما أولئك فمرضى. والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة» (آل عمران ٧). وهؤلاء أهل الجدل والكلام.

[١٥٦] وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره. وقالوا إن هذا التأويل هو [أ] المقصود به، وإنما أتى الله به

(أ) بي: سقط "هو". وثبت في الهامش.(وقد ورد لفظ "ليس" بعد "هو". وهذا خطأ لا يستقيم معه المعنى. م.ع.ج).

في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم. ونعوذ بالله من هذا الظن بالله. بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان. فإذن: ما أبعد مِنْ مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه. ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرضكم هو (٤٤/ظ) اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

[١٥٧] وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا، أعني: العلم والعمل.

[٨- التأويل...مزق الشرع]

[١٥٨] ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثالُ من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرِدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول [أ]، ففسدت به أمزجة كثير من الناس.

فجاء آخرون شعروا بفساد [ب] أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول.

(أ) بي: سقط من المتن "الاول فاستعمل الناس...المتأول"، وثبت في الهامش. (ب) .بي: سقط من المتن "بفساد"، وثبت في الهامش.

فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين.

فجاء مُتأوِّل رابع (٤٠/و) فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة.

فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيَّروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

[١٥٩] وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضعه الأول.

[١٦٠] ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد، في شريعته، قال: "ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة". يعني بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس. **وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح.**[(٤٥)]

[٩-الغزالي أضَرَّ بالحكمة وبالشريعة معا]

[١٦١] وأول من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطَمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه. وذلك في كتابه الذي سماه بـ "المقاصد"[(٤٦)] فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة"[(٤٧)]، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة ،من

(٤٥) هنا روح إصلاحية واضحة. انظر المقدمة التحليلية .ص ٧٣.

(٤٦/٤٧) كتاب "مقاصد الفلاسفة" شرح فيه الغزالي آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعيات والإلهيات تمهيدا للرد عليها في كتابه "تهافت الفلاسفة". انظر "فصل المقال"، المقدمة التحليلية، القسم الثاني، فقرة ٢. والنص. فقرة : ٣٠ وما بعدها.

جهةِ خَرقِهم فيها للإجماع كما زعم، وبدَّعهم في مسائل. وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشُبَهٍ محيِّرة، أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ "جواهر القرآن"(٤٨)، إن الذي أثبته في كتاب "التهافت" هي أقاويل جدلية (٤٥/ظ). وإن الحق إنما أثبته في (=كتابه) "المضنون به على غير أهله"(٤٩). ثم جاء في كتابه المعروف بـ"مشكاة الأنوار"،(٥٠) فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولي، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأما في كتابه الذي سماه بـ "المنقذ من الضلال"(٥١)، فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة(=التفكير)، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بـ "كيمياء السعادة".

[١٦٢] فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يُقَرَّ الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فلحق من فعله هذا إخلالٌ بالأمرين جميعا، أعني: بالحكمة وبالشرع، عند أناس، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين.

---

(٤٨) جواهر القرآن للغزالي. انظر ص ٢١. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨١.

(٤٩) المضنون به على غير أهله. دار الكتب العلمية. بيروت. ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

(٥٠) مشكاة الأنوار. ص ٩١ . الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة. تحقيق أبو العلا عفيفي.

(٥١) المنقذ من الضلال. دار الأندلس. بيروت ١٩٨١ ص ١٣٩. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد.

[١٦٣] أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين فلأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكد (=الغزالي) هذا المعنى (٤٦/و) بأن عرّف وجه الجمع بينهما. وذلك في كتابه الذي سماه "التفرقة بين الإسلام والزندقة"،[٥٢] وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن: ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار[أ] للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه. وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما[ب] بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما.

[١٠- لا تعارض بين الحكمة والشريعة]

[١٦٤] والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعْلَمَ الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه[ج] الشريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي، في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة

(٥٢) أكد الغزالي هذا المعنى في كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة. ص. ١٢٦، مجموعة رسائل الغزالي. ج٣، دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٦.انظر مناقشة ابن رشد لهذه المسألة في "فصل المقال": المقدمة التحليلية: القسم الثاني. فقرة ١ . والنص. فقرة: ٢٧.

(أ). بت : "ضال"(ب) . بر : ثبت في المتن "لهما"، وهي زيادة. (ج). بت، مط.ل : "لم يقف على كنههما بالحقيقة اعني على كنه"، قا : " لم يقف على كنههما بالحقيقة اعني لا على كنه" (أضاف "لا").(والمعنى واضح والجملة صحيحة، فلا ضرورة لتكرار "لا" هنا. م.ع.ج).

لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل.

[١٦٥] ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نُعرِّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤُمِّلت وُجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعْرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَطْ علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول، أعني "فصل المقال" [أ]، في موافقة الحكمة للشريعة (٤٦/ظ).

[١١- مسألة الرؤية]

[١٦٦] وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول: إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة، هي مسألة الرؤية. فإنه قد يظن أن هذه المسالة هي [ب] بوجه ما داخلة في [ج] الجزء المتقدم [د] لقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» (الأنعام ١٠٣). ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار(=الأحاديث) الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشُنِّع الأمر عليهم.

[١٦٧] وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية، أن تنتفي الجهة. وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي. فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم. مع أن ظاهر القرآن (=علاوة على أنه) معارض لها، أعني قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار".

[١٦٨] وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجئوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج [هـ] وهي كاذبة.

(أ) بر: جاءت العبارة "أعني فصل المقال" تحت رمز حرف الخاء، ولعل الناسخ يقصد أن تسقط من المتن (بر). ت : سقط "هي"، (ج) . جاء في بر "داخلة في هذا"، وجاء رمز الخاء فوق. "هذا" للإشارة إلى وجوب حذفه. في بقية النسخ حذف "هذا". (د) . في بقية النسخ "المقدم". (هـ) ت راجعه ط ٢ فتحقق من "حجج" ولكنه رجح : صحيحة.

[١٦٩] وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس. أعني: أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرائي. كذلك الأمر في الحجج. أعني أن منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة. والأقاويل التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة، منها [أ] أقاويل في دفع (٤٧/و) دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فَرْضِها محال.

[١٧٠] فأما ما عاندوا به قول المعتزلة: أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي. فمنهم (=الأشاعرة) من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا [ب] الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب، وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، إذا كان جائزا أن يرى الإنسان [ج] بالقوة المبصرة نفسها دون عين.

[١٧١] وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر: فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا، وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر، وكون المبصَر ذا [د] ألوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها [هـ] في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة.

[١٧٢] وقد قال القوم، أعني الأشعرية، إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا أن كل عالِم حي، لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم. [و] وإن كان ذلك، قلنا لهم: وكذلك يظهر

(أ) سقط من المتن " منها".(ب) سقط من المتن "هذا" وثبت في الهامش. (ج). يت: سقط "ما ليس في جهة..الإنسان". (د). يت: سقط "ذا" (هـ). بن: سقط من المتن "بنفسها". وثبت في الهامش. (و). قيا: "العالم".

في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فألحِقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم!

[١٧٣] وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد (أ) أن يعاند هذه (ب) المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر (٤٧/ظ) ذاته في المرآة. وذاته (ج) ليست منه في جهة غير جهة مقابلة. وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته. والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

[١٧٤] وأما حجتهم (د) التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما وهو (هـ) الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات أخر غير هذه للموجود. ثم يقولون: وباطل أن يُرَى من قِبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئِيَ اللون. وباطل أن يرى لمكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم. قالوا (و) : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبل أنه موجود.

[١٧٥] والمغالطة في هذا القول بينة: فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال اللون والجسم: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبْصَر. ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس. فكان يكون البصر والسمع (ز) وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل.

(أ). بي : جاء في المتن "بالمقاصد" وثبت في الهامش "بالاقتصاد". (ب) . "هذه" في بقية النسخ، وأما في بي فرسم الكلمة غير واضح، ولا يقرب من رسم "هذه" بل هو أقرب إلى "بهذا". (ج). بي : جاء في المتن "وان ذاته"، ورسم رمز الخاء فوق "أن" ليسقط ورمز (صح) فوق "ذاته" ليثبت. ولكن تبنت بقية النسخ العبارة دون سقط، وهي ربما تبنت في ذلك ميلر إذ جاء في ميلر٢ (ص ٧١، هامش ٣) تعليق على هذه العبارة يفيد أنه لم يرجح هذا السقط. (د). بي : سقط من المتن "منه هو في جهة... حجتهم"، وثبت في الهامش. (هـ) . بت، ميلر١ : "أحدهما وهو". قيا : "أحداهما وهي" (و). بت، ميلر١ : سقط "قالوا". ميلر٢ : راجعه فأثبته. (ز) . بي : سقط "السمع" من المتن، وثبت في الهامش.

[١٧٦] وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى. وهذا كله خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان. فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وان آلة هذه (٤٨/و) غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا.

[١٧٧] والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبْصَر في وقت ما، فقد يجب أن يُسْألوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بد من أن يقولوا هو قوة تُدْرَك بها المرئيات: الألوان وغيرها. ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها [أ] الأصوات. فإذا وضعوا هذا، قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات، هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط، [ب] فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يدرك الأصوات. وإذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات، و لا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا، حتى المتضادات. وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه، وهو [ج] رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة.

[١٧٨] وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية، فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بـ "الإرشاد"، وهي هذه الطريقة: وتلخيصها، أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي [د] أحوال، ليست بذوات. [٥٣] فالحواس لا تدركها وإنما تدرك

(٥٣) نظرية الأحوال قال بها أبو هاشم الجبائي أحد كبار منظري المعتزلة عندما اصطدم بما يعرف في المصطلح الفلسفي بـ"الكليات" وهي المفاهيم العامة المجردة، مثل مفهوم "الإنسانية" ومفهوم العالمية التي يشترك فيه جميع العلماء. ولما كان المتكلمون قد حصروا الوجود في الذات والصفات والأفعال فقد اضطربوا في تصنيف هذه المفاهيم الكلية. فقولنا "محمد" يفهم منه الذات، أي الشخص، ومن بين صفاته العلم، وله أفعال... لكن قولنا عنه: "عالم" ليس بذات ولا صفة (الصفة هي العلم) ولا فعل. فما هو؟ قال أبو هاشم: إنه "حال". والأحوال عنده تتميز بكونها لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولامعلومة: فليس هناك شيء في الوجود هو العالمية ولكنه مع ذلك موجودة لأنها حال للعالم. والإشكال هنا مصدره عدم التمييز بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. ومشكل الكليات عرفته القرون الوسطى الأوروبية. فكانت هناك نزعتان: اسمية، قالت إن الكليات مجرد أسماء، ونزعة مثالية تنسب للكليات نوعا من الوجود الموضوعي خارج عالم الحس على غرار مثل أفلاطون.

(أ) ببر. سقط من المتن. وفي بقية النسخ "قوة تدرك بها" (ب) ببر. سقط من المتن "فإن قالوا سمع فقط" وثبت في الهامش. (ج) ببر "وهي". (د) ببر: "وهي".

الذات. والذات هي نفس الموجود [أ] المشترك لجميع الموجودات. فإذن الحواس: إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود.

[١٧٩] وهذا كله في غاية الفساد. ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول: أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن (= ذلك) في الحواس: لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات. وللزم أن (٤٨/ظ) تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع وبين مدرَك البصر.

[١٨٠] وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذواتَ الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا، هو أن ما يدرك ذاتيا أُخِذ أنه مدرك بذاته. ولولا النشأ (=النشوء) على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

[١٨١] والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائمين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة، التي هي ضحكة من عني بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية، هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا موجودا ليس بجسم، وانه مرئي بالأبصار. لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت.

[١٨٢] وهذا أيضا لا يليق الإفصاح به للجمهور: وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة

(أ). جاء في طلد "الموجود"، وراجعه طلا (ص ٧٣، هامش ١) فرجح "الوجود". قا : "الوجود".

التخيل، مثل ما وصَفَه[أ] به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة، ولا يشبهه.

[١٨٣] ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع (٤٩/و) الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد. أعني أن تلك المعاني مُثِّلت لهم بأمور متخيلة محسوسة.

[١٨٤] فإذن: متى أُخِذ الشرع، في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره[ب]، لم تَعْرِض فيه هذه الشبهة ولا غيرها. لأنه إذا قيل له (=للجمهور): إنه نور وأن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس، لم يَعْرِض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء. وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به، أعني للجمهور، بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفَّروا المصرحَ لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء، فقد ضل عن سواء السبيل.

[١٨٥] وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه (=علاوة على أنه) قد ضرب للجمهور، في هذه[ج] المعاني، المثالاتِ التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها، التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس، وألاَّ يُخْلَط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: إنا معشر الأنبياء، أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم[٥٤]، ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

---

(٥٤) الترميذي: ذُكِرَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: "أَمَرَنَا (ص) أَنْ نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ".

(أ) . بت: "وصف" (بد) بت؛ طلد: "ظاهر". طلا: راجعه فصححه؛ ظاهره (ج). بن: ثبت "هذا".

[١٨٦] فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله (٤٩/ظ) تبارك وتعالى، أعني: إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

[١٨٧] وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه، والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال [أ] الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

(أ) . ص: سقط "أفعال" من المتن.

[الباب الثالث: في الأفعال]

[١٨٨] الفن الخامس في معرفة الأفعال[أ] ونذكر في هذا الباب [ب] خمس مسائل فقط، هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم، الثانية في بعث الرسل[ج]، الثالثة في القضاء والقدر، الرابعة في التجوير والتعديل، الخامسة في المعاد.

[١- مسألة حدوث العالم]

[١٨٩] المسألة الأولى في حدوث العالم: اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.

[١٩٠] فالطريق [د] التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية. فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع [هـ] وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي [و] نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه.

[١٩١] وكذلك أيضا لا يُعَرِّفُ الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما [ز] كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدةً مثَّل ذلك (٥٠/و) بأقرب الأشياء شبها به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عُرِّفُوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح.

(أ). هكذا في بقية النسخ. (ب) . ب: ثبت في المتن "الفن"، وصحح في الهامش: "الباب". (ج) . ب، لا راجعه فصححه: الرسل. (د) . ب: "الطرق". في بقية النسخ "الطريق". (هـ) . ت، ل: "بالجميع". (و) . ب: سقط من المتن "التي". وثبت في الهامش. (ز) . ب: "ما" غير مثبتة في المتن.

[١٩٢] وإذ [أ] قد تقرر لنا هذا الأصل، فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوثَ العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. وواجب، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

[٢- دليل العناية]

[١٩٣] فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه، إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وُجِدَت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى.

[١٩٤] وذلك أنه كما أن الإنسان، إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وُضِع بشكل ما، وقدْر ما، ووَضْع ما، موافقا في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، عَلِمَ على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكلُه ووضُعه وقدرُه تلك المنفعةَ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماعِ تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

[١٩٥] مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجَد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجَد أيضا وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدَّره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه [ب] في ذلك المكان ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هنالك (٥٠/ظ) جاعل.[ج]

[١٩٦] كذلك الأمر في العالم كله: فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها

(أ)، ت: "وإذا" (ب). بر: "على ان وقوعه". يت، ملبد: "ان وقوع". قا: "يقطع أن وضعه" (ج). في بقية النسخ "فاعل".

وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخِلْقَة والبنية، لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك من قاصد قصَدَه[أ]، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن[ب] يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق.

[١٩٧] فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه[ج] بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا. والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

[١٩٨] وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: «ألم نجعل (٥١/و) الأرض مهادا والجبال أوتادا» إلى قوله «وجنات ألفافا» (=«وخلقناكم أزواجا. وجعلنا نومكم سباتا. وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا. وبنينا فوقكم سبعا شدادا. وجعلنا سراجا وهاجا. وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا. لنخرج به حبا ونباتا. وجنات ألفافا» النبأ ٦-١٦). فإن هذه الآية إذا تؤملت وُجِد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتدأ فنبَّه على أمر معروف بنفسه، لنا معشر الناس، الأبيض والأسود. وهو أن الأرض خُلِقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في

(أ). بت : "قصد"(ب) . بت، بل١ : سقط "يكن". بل٢ :راجعه فأثبته.(ج) . بن : "فانه".

موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد [أ] فيها ولا أن نُخلَق [ب] عليها.

[١٩٩] وهذا كله محصور في قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهادا». وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز! وأفضل هذه الاستعارة [ج]! وأغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ "مِهاد" جميعَ ما في الأرض مِن [د] موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء (=علماء الطبيعة) في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير [هـ]، والله يختص برحمته من يشاء.

[٢٠٠] وأما قوله تعالى «والجبال أوتادا»: فإنه نبَّه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض، من قِبَل الجبال. فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي: كأنك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي الإسطقسات: أعني الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت عن [و] موضعها. ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة. فإذن: موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد. فهي، ضرورة، مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.

[٢٠١] ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان، فقال تعالى، «وجعلنا الليل لباسا وجعلنا [ز] النهار معاشا»، يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس، للموجودات التي هاهنا، من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا (٥١/ظ) غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سماه الله تعالى لباسا. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون فيه مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة. ولذلك قال تعالى: «وجعلنا نومكم سُباتاً»، أي مستغرقا من قِبَل ظلمة الليل.

(أ) . بي : "توجد"(ب) . بي : "تخلق" (ج) بت، ملد: "السعادة"(د) .بت: سقط "من"(هـ) قا: "قصير"(و) بت، ملد: "من" (ز)، بت، ملد : صحفت الآية (٧٨/١٠) "وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا".

[٢٠٢] ثم قال تعالى: «وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا»، فعبَّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان [أ] الموجود فيها، والنظام والترتيب. وعبَّر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يُخَاف أن تخِرَّ كما تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «وجعلنا السماء سقفا محفوظا» (الأنبياء ٣٢). وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلا عن أن تقف [ب] كلها. وقد زعم قوم أن النفخ في الصور، الذي هو سبب الصعقة، هو وقوف الفلك.

[٢٠٣] ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى: «وجعلنا سراجا وهاجا» وإنما سماها سراجا، لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره [ج] بالليل. وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة [د] بصره أصلا. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون سائر منافعها، لأنها أشرف منافعها وأظهرها. (٥٢/و)

[٢٠٤] ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما ينزل لمكان (=من أجل) النبات والحيوان. وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما هاهنا، فقال تعالى: «وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا».

[٢٠٥] والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى [هـ] كثيرة، مثل قوله تعالى: «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا. وجعل القمر فيهن نورا. وجعل الشمس سراجا. والله أنبتكم من الأرض نباتا» (نوح ١٥-١٧). ومثل قوله تعالى: «الذي جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء» (البقرة ٢٢). ولو ذهبنا

(أ). بت، طـ ١ : "الاتفاق". طـ ٢ : راجعه فصححه : الاتقان (ب) . بت، طـ ١ : "يقف".(ج) . بت : أضيف "اصلا".(د) . بر : "حاصة"(هـ). بر : سقط "على هذا المعنى" من المتن، وثبت في الهامش.

لنعدد [أ] هذه الآيات، ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب. ولعلنا إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

[٣- إنكار الأسباب...جحود للصانع]

[٢٠٦] وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه. وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى، ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة، ولا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

[٢٠٧] وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنَّ عليه الله بخلقها، وأمره بشكره عليها. فإن هذا الرأي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هذا (٥٢/ظ) العالم، كإمكان خلقه في الخلاء، مثلا، الذي يرون أنه موجود. بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان. وقد يمكن عندهم أن يكون جزءا من عالم آخر [ب] مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة هاهنا يُمْتَنُّ بها على الإنسان، لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغن عنه. وما هو مستغنى [ج] عنه فليس وجوده بإنعام عليه. وهذا كله خلاف ما في فطر الناس.

[٢٠٨] وبالجملة فكما أن من أنكر وجود المُسَبَّبَات مُرَتَّبَةً على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك

(أ) بي، بت، ط١: "لتعدد". قا: "لنعدد". (ب) بي ثبت في المتن "العالم"، وصحح في الهامش: "عالم اخر".
(ج) بي. "مستغن".

من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

[٢٠٩] وقولهم: إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها. لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟!

[٢١٠] وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار[٥٤]، مثل كون الإنسان متغذيا. وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع أصلا، بل إنما تدل على الاتفاق.

[٢١١] وذلك أنه إن كان مثلا، ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها (٥٣/و) ضروريا، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَصَّ الإنسان باليد أو بالحافر، أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله.

[٢١٢] وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار.

---

(٥٤) وجود المسببات ، ضرورة، عن أسبابها (العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب). ومعنى العبارة: يكون وجود الأسباب من أجل المسببات ضروريا، إذا توقف وجود المسببات على وجود تلك الأسباب. كما تتوقف الحياة البشرية على التغذية. أما وجود السبب من أجل الأفضل فلا يتوقف عليه وجود المسبب: فالأفضل يقتضي أن يكون للإنسان عينان ولكن وجودهما ليس ضروريا لوجوده.

[٢١٣] وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن هاهنا مخصصا فاعلا، كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق: إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق: إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق، فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما. ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق، عن ذلك الامتزاج بالاتفاق، موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق.

[٢١٤] وأما نحن، فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون هاهنا ترتيب ونظام، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا دائما لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق. لان ما يوجد عن الاتفاق (أ) هو أقل ضرورة.

[٢١٥] وإلى هذا الإشارة (٥٣/ظ) بقوله تعالى: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» (النمل ٨٨). وأي إتقان يكون –ليت شعري!– في الموجودات إن كانت على الجواز. لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» (الملك ٣). وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة!؟

[٢١٦] فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية، لو كانت (ب) غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة (ج) العالم، فقد أبطل الحكمة. وهو كمن زعم أنه (د) لو كان اليمين من الحيوان (هـ) شمالا والشمال يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة (و) الحيوان. فان أحد الجائزين، كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، كذلك ممكن أن يقال إنه (ز) إنما وجد عن فاعله على

(أ). يت: سقط "لان ما...الاتفاق" (ب).ير : سقط من المتن "لو كانت"، وثبت في الهامش.(ج) . يت : "صفة"(د) . ير : سقط من المتن "انه". وثبت في الهامش. (هـ) . ير : ثبت في المتن "الانسان". وصحح فوق الكلمة بين السطرين : "الحيوان".(و). يت : "صفة"(ز) . يت : سقط "انه".

أحد الجائزين بالاتفاق: إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد علـى أحـد [أ] الجـائزين عن فاعليها بالاتفاق.

[٢١٧] وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يـرون أن المصنوعـات الخسيسـة [ب] هـي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى إنه ربمـا أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفـة أن يُظَنَّ أنهـا حدثـت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكـن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها. فإذن، هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة.

[٢١٨] ومعنى ما قلناه، من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه (=علاوة على أنه) ينفي الحكمـة عنـه، **هو أنـه** [ج] **متى لم يُعْقل** أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، **لم يكن** هاهنا نظام (٥٤/و) ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما. لأن الترتيب والنظـام وبنـاء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عـن علـم وحكمـة. وأمـا وجـود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي [د] فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضـع دون وضـع. فـإذن: هـذا القـول يـلزم عنـه [هـ] ضرورة: إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطـال وجـود فـاعل حكيـم عـالم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك.

[٤ - لا موجب لإنكار الطبائع..فهي مخلوقة لله]

[٢١٩] وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [=فهـو] الهـروب مـن القول بفعل القـوى الطبيعيـة الـتي ركبهـا الله تعـالى في الموجـودات الـتي هاهنـا، كمـا ركب فيها النفوس وغير ذلك مـن الأسباب المؤثرة، فهربوا مـن القـول بالأسبـاب لـئـلا

(أ) في قا أضيف "أحدا". (ب) بت : "الحسية" ـ (ج) . بر : ثبت في المتن "تعالى"، ولعله زيادة. (د) . بت، طـ١ : سقط "الذي". طـ٢ : راجعه فأثبته (هـ) . بت : "عليه".

يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل هاهنا إلا الله: إذ كان مخترع الأسباب! وكونُها أسبابا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها. وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر.

[٢٢٠] وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول بالأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءا من موجودات الله. ذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن (٥٤/ظ) جحد صفة من صفاته.

[٢٢١] وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادىء الرأي، وهي [أ] الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق [ب] على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إن الموجودات كلها جائزة، ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريا، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع.

[٢٢٢] وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات: فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة، لا [ج] لمكان شيء من الأشياء، أعني [لا] لمكان غاية من الغايات، هي عبث [د] ومنسوبة إلى [هـ] الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب مِنْ جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا [و] أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جند الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته [ز] بإذنه ولحفظها.

(أ). بت. طـ١: "وهو" (ب). بن: "ينطلق" (ج). بت. سقط "لا" (د). بت. "هم" (هـ). بن، بت، طـ١. "إليها قا: "الى". (و). بت. "يذكروا". (ز) بت. طـ١: "موجدودات" طـ٢: راجعه فصححه: موجودات.

[٢٢٣] وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة. فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب.

[٢٢٤] فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي إن شاء الله تعالى. فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها (٥٥/و) أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نِسْبَتُها في الظهور إلى العقل[أ] نسبة الشمس في الظهور إلى الحس.

[٢٢٥] وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد. إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كُنهه[ب] ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يُعرف في الشاهد مكوَّنٌ إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه مخبرا عن حاله تعالى قبل كون العالم: «وكان عرشه على الماء» (هود٧)، وقال تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام» (الأعراف ٥٤)، وقال: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (فصلت ١١)، إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب أن لا يُتأوَّلَ شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه مَن غيَّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية.

[٥- استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع]

[٢٢٦] فأما أن يقال لهم (=للجمهور) إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه مُحْدَث، وأنه خُلِق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور. فينبغي كما قلنا ألا يُعْدَل في الشرع عن التصور الذي

(أ).يت : "الفعل" (ب). ين : هكذا ثبت في المتن :"كنهه"، وجاء في هامشه :"لعله على كنه ما". قا : "كهنه".

وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة.

[٢٢٧] ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ (٥٥/ظ) الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني: لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب. فإذن، استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، ومُوقِع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم.

[٢٢٨] ولذلك عرضت أشد حيرة تكون، وأعظم شبهة، للمتكلمين من أهل ملتنا، أعني الأشعرية. وذلك أنه لما صرحوا أن الله مريد بإرادة قديمة، وهذا بدعة كما قلنا، ووضعوا [أ] أن العالم محدث، قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه.

[٢٢٩] فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدَث، في وقت عدمه، هي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدَث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره، إذ [ب] لم يتعلق به، في وقت الوجود، فعلٌ انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت(=نسبة الفاعل المريد إلى المحدث) مختلفة، فهنالك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعولٌ محدث عن فعل قديم. فإن ما يلزم من ذلك في الفعل، يلزم في الإرادة.

[٢٣٠] وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فَوُجِدَ، فهل [ج] وُجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فان قالوا بفعل قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم. وإن قالوا: بفعل محدث، لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة.

(أ) . بت : "وصفوا" (ب) . بن : جاء في المتن "اذا"، وصحح في الهامش "اذ" (وهذا ما نرجح)، ولم يضع الناسخ أو المصحح، كما يفعل عادة، رمز "ب" فوق "اذا" في المتن. في بقية النسخ "اذا". (ج) . بت، ملـد، قا : "هل". ملـ٢ : راجعه فصححه : فهل.

فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا: فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد. ولو كان المريد إذا أراد شيئا ما، في وقت ما، وُجد ذلك الشيء عند حضور وقته، من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل.

[٢٣١] وأيضا فقد يظن أنه إن كان واجبا أن يكون (٥٦/و) عن الإرادة الحادثة مراد حادث، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحدا، وذلك مستحيل.

[٢٣٢] فهذه الشبه كلها فإنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله: فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هُمْ في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر. ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم.

[٢٣٣] وسبب ذلك العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعْرِضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ. فهذا الذي ذكرنا من أمر هذه المسألة كاف، بحسب غرضنا. فَلْنَسِر إلى المسألة الثانية.

[٦- في بعث الرسل... والمعجزات]

[٢٣٤] المسألة الثانية في بعث الرسل. والنظر في هذه المسألة في موضعين: أحدهما في إثبات الرسل. والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه.

[٢٣٥] فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس، فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا: قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز على المتكلم

المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك (٥٦/ظ) ممكنا في الغائب.

[٢٣٦] وشدوا هذا الموضع بإبطال المُحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله. قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يُعْتَرَف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي[أ] ظهور المعجزة على يدي الرسول.

[٢٣٧] وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تُتُبِّعَتْ ظهر فيها بعض اختلال من قِبل بعض ما يضعون في هذه الأصول. وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك، إلا متى علمنا أن تلك العلامة[ب] التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يُعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله.

[٢٣٨] وإذا كان هذا هكذا، فلقائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟[ج] فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل. ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد. والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

[٢٣٩] وذلك أن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدّعِي الرسالة، ظهرت على يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي. فيتولد من ذلك بالضرورة (٥٧/و) أن هذا نبي.

(أ). ت : ظ،ل :سقط "هي" (ب) ت : "السلامة". (ج). س : سقط من المتن "بالر، " وثبت في الهامش.

[٢٤٠] فأما المقدمة القائلة: إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة. فلنا أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن هاهنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين، نقطع قطعا أنها ليست مما يستفاد[أ] لا بصناعة غريبة من الصنائع[ب] ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو[ج] تخيلا.

[٢٤١] وأما المقدمة القائلة: إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول[د]، فإنما تصح[هـ] بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذا طبيعة القول الخبري[و]، أعني: أن الذي تَبَرْهَن عنده، مثلا، أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدِث موجود.

[٢٤٢] وإذا كان الأمر هكذا، فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد. هذا إن سلمنا بوجود المعجز أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا؟ ولا بد أن يكون جزءا هذا القول، أعني المبتدأ والخبر، معترَفا بوجودهما[ز] قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني.

[٢٤٣] وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقلُ لكون ذلك جائزا في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل. وليس هو الجواز[ح] الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل و[ط] أن لا ينزل.

[٢٤٤] وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحَسَّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا (٥٧/ظ) على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يُحَسُّ وجوده دائما فيقضي العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب.

(أ). ت، طلـ : "ليست تستفاد".(ب) . ت، طلـ : "الصانع".(ج) . ت، طلـ : سقط "هو". طلـ : راجعه فأثبته. (د) . ب : سقط من المتن "فهو رسول"، وثبت في الهامش.(هـ) . ب، ت، طلـ : "يصح". طلـ٢ : راجعه فرجح : تصح. (و) ت: ثبت"الخبر"(ز) . ت : ثبت "بوجودهما".(ح) . ت، طلـ : "جواز". طلـ٢ : راجعه فصححه : الجواز. (ط). ت، طلـ : ثبت "أو".

[٢٤٥] فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يُحَسّ بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع.

[٢٤٦] والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين، ففيه هذا العسر.

[٢٤٧] وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه، ولو كان في المستقبل، لكان إمكانا بحسب الأمر في نفسه [أ] لا بحسب علمنا. وأما وأحَدُ المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين، أعني أنه أرسل أولم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط. مثل أن يشك [ب] في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل. وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه، هل [ج] يرسل رسولا غدا أم [د] لا، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى، أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا.

[٢٤٨] والى هذا كله، فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة (٥٨/و). والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد. ولا سبيل إلى أن يُدَّعَي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة.

(أ) . ت، ط١ : سقط "في نفسه" (ب) . في بقية النسخ "شك". (ج) . ت : سقط "هل" (د) . ت، ط١ : "او". ط٢ : راجعه فصححه : أم.

[٢٤٩] فمن هذه الأشياء يُرَى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز. وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل. ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول. وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى الرسل. وليس في قوة الفعل (أ) العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سُلِّمَ أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول.

[٢٥٠] وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما، إلا أن يُعترَف أن المعجز فعلٌ من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل (ب) على وجود الطب، وأن ذلك طبيب. فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن.

[٢٥١] وأيضا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان الذي هو الجهل (٥٨/ظ) منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة (ج) دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمةً لمن يُجوِّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون، لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر، وعلى يدي الولي.

[٢٥٢] وأما ما يشترطونه، لمكان هذا، من أن المعجز إنما يدل على الرسالة، بمقارنة دعوى الرسالة له (د)، وأنه لو ادَّعى الرسالة مَنْ شأنُه أن يظهر على يديه، ممن ليس برسول، لم يظهر على يديه (هـ) فدعوى ليس عليها دليل. فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل. أعني أنه إذا ادَّعى من تظهر على يديه دعوى كاذبة، أنه لا يظهر على يديه المعجز. لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من

(أ) بي، بت، مل.ا : "العقل". ورد في قا أنه ثبت "الفعل" في مخطوط التيمورية ١٢٩، وهذا ما تبناه قا (ب) . بت : سقط "دل" (ج) . بي : ثبت في المتن "المعجزة التي هي"، وجاء رمز "جـ" فوق كلمتي "التي هي" لتسقطا. (د) . بت : سقط "له" (هـ) . بت، مل.ا : سقط "على يديه".

الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذيـن يعنـى الله بهـم، وهـؤلاء إذا كذبـوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز. لكن ما في هذا المعنـى مـن الإقنـاع لا يوجد فيمن يُجَوِّزُ ظهورها على يدي الساحر، فإن الساحر ليس بفاضل.

[٢٥٣] فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف. ولهذا رأى بعض النـاس أن الأحفـظ لهذا الوضع [أ] أن يُعْتَقَد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على أيدي الأنبياء، وأن السحر هو تخييل لا [ب] قلب عين (=ليس قلبا للأشياء) . ومن هؤلاء من أنكر، لمكان هذا المعنـى، الكرامات.

[٢٥٤] وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يَـدْعُ أحـدا مـن الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قـدَّم علـى يـدي دعــواه خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عـين أخـرى. وما ظهـر علـى يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامـات الخوارق، فإنما ظهرت في أثناء أحوالـه، مـن غير أن يتحدى بها. وقد يدلك على هذا قوله تعالى: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعـا» إلى قولـه «قـل سـبحان ربـي هـل كنـت إلا (٥٩/و) بشـرا رسـولا» =«ينبوعا. أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهر خلالهـا تفجيرا، أو تسـقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تـأتي بـالله والملائكـة قبيلا. أو يكـون لـك بيـت مـن زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (الإسراء ٩٠–٩٣). وقولـه تعـالى: «ومـا منعنـا أن [ج] نرسـل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون» (الإسراء ٥٩) [د].

[٢٥٥] وإنمـا الـذي دعا به النـاسَ وتحداهـم [هـ] بـه هـو الكتـاب العزيـز. فقـال تعالى: «قل لـئن اجتمعت الإنـس والجـن على أن يأتوا بمثـل هـذا القـرآن لا يـأتـــون بمثله ولـو كـان بعضهـم لبعض ظهيـرا» (الإسراء ٨٨). وقال: «فأتوا بعشر سـور مثلـه مفتريات» (هود ١٣).

(أ) . بت : "الموضع" (ب) . بت، طبد : "ولا." (ج). بن : سقط من المتن "منعنا ان"، وثبت في الهـامش. (د). بن : جاء في المتن الآية "(...) الا ان كذب بها الاولـون وآتينـا ثمـود الناقـة مبصرة" (١٧، ٥٩)، وقد رسم رمزا الحذف فوق جزء الآية "وآتينـا ثمـود الناقـة مبصرة". (هـ) . بن : جـاء في المتن "وتحراهـم"، وثبت في الهـامش "وتحداهم".

[٢٥٦] وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى بـه النـاس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

[٢٥٧] فان قيل: هذا بيِّن. ولكن من أين يظهـر أن الكتـاب العزيـز معجـز وأنـه يدل على كونه رسولا؟ وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجـود الرسـالة، فضـلا عن تعيين الشخص المرسل بها، مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القـرآن معجـزة. فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنـده، إذ هـو كـلام، وإن كـان يفضُـل جميـع الكـلام المصنوع، قال إنما صار معجزا بالصرف، أعـني بمنـع النـاس عـن أن يـأتوا بمثلـه، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكـذا، فإنمـا يخـالف المعتـاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنـس واحـد. وقـوم رأوا أنـه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم يشـترطوا في [أ] كـون الخـارق أن يكـون مخالفـا بـالجنس للأفعال المعتادة، ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون مـن الأفعـال المعتـادة في غايـة يقصـر عنها جميع الناس.

[٢٥٨] قلنا: هذا كله(=صحيح)، كما ذكر المعترض. وليس الأمر في هذا علـى مـا توهم هؤلاء. فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلـين، قد نبه عليهما الكتاب العزيز [ب] :

[٢٥٩] أحدهمـا أن الصنـف الذيـن يسـمون (٥٩/ظ) رسلا وأنبيـاء معلـوم وجودهـم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي مـن الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكـر وجودهـم إلا مـن ينكـر [ج] وجـود الأمـور المتواتـرة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهـم الدهريـة، علـى أن هاهنـا أشخاصا من الناس يُوحى إليهم بأن يُنْهُوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعـال الجميلـة، بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة. وهذا هو فعل الأنبياء.

(أ) . ت : "من" (ب) . ت، طـا : سقط "العزيز" (ج) . ت، طـا : "انكر".

[٢٦٠] والأصل الثاني أن كل من وُجِد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي. وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.

[٢٦١] فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده»، إلى قوله: «وكلم الله موسى تكليما» (=...«من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا. ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما» (النساء ١٦٣-١٦٤). وقوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل» (الأحقاف ٩).

[٢٦٢] وأما الأصل الثاني، وهو أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد وُجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبه على هذا الأصل فقال: «يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا» (النساء ١٧٤)، يعني القرآن. وقال: «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم» (النساء ١٧٠). وقال تعالى: «لكن الراسخون (٦٠/و) في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل إليك وما أنزل من قبلك» (النساء ١٦٢). وقال: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا» (النساء ١٦٦).

[٢٦٣] فان قيل من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أن هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟

[٢٦٤] قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا. وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي

تدرك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس (اقرأ: جنس) وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة. وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى. وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك. ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية، ليس هو موجودا لهم. فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومُقَوٍّ.

[٢٦٥] فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك (٦٠/ظ) من أصناف الناس.

[٢٦٦] فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجزَ من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

[٢٦٧] قلنا يوقف على ذلك من وجوه: أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي. والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب. والثالث مِنْ نَظْمِه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني: أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قِبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد في ذلك على الوجه الأول.

[٢٦٨] فإن قيل: فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها (=فيه=في القرآن) العلمية والعملية، هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله؟

قلنا يوقف على هذا من طرق:

[٢٦٩] أحدها: أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، وبالأمور الإراديات [٥٥] التي يتوصل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات.

[٢٧٠] ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضا: فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، (٦١/ر) وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات. ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع. وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل. وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

[٢٧١] ثم يَحتاج، إلى هذا كله، واضعُ الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف. وهذا كله، بل أكثره، ليس يُدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد.

[٢٧٢] ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، عُلِمَ أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه. ولذلك قال تعالى منبها على هذا: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله» الآية(=«ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» الإسراء ٨٨).

[٢٧٣] ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا عُلم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا، نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نُسِب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة.

---

(٥٥) الإراديات، ج. إرادية: العمليات..في مقابل النظريات.. فالإراديات تشمل الأخلاقيات والعبادات الخ...

[٢٧٤] وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: « وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك، إذن لارتاب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). ولذلك أتي(=أثنى) الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم» الآية(=«يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» الجمعة ٢). وقال: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي» الآية (=«الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون» (الأعراف ١٥٧).

[٢٧٥] وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقايسة (٦١/ظ) هذه الشريعة بسائر الشرائع. وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء، الذين هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم: فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدَيْن للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وُجدت تفضُل، في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناه.

[٢٧٦] وبالجملة فإن كانت هاهنا كتب، واردة في شرائع، استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة.

[٢٧٧] وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت على الكتب، أعني التوراة والإنجيل. فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت. ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا جميع الناس(*) على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة

(*)"صححت" في بعض الطبعات هكذا: "معشر المسلمين". والصواب "جميع الناس" الواردة في المتن، فهو يستحضر كون الإسلام "دعوة إلى الناس كافة". انظر عبارة "جميع الناس" في آخر الفقرة ٢٧٨ (م.ع.ج).

المعاد ومعرفة ما بينهما، لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك. ولهذا قيل في هذه الشريعة: إنها خاتمة الشرائع. وقال عليه السلام: "لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي"، [٥٥] وصدق صلى الله عليه وسلم.

[٢٧٨] ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيها(=فيه)، أعني كونها مُسعدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. ولذلك قال تعالى: «قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا» (الأعراف ١٥٨). وقال عليه السلام "بعثت إلى الأحمر والأسود"[٥٦]، فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك (٦٢/و) الأمر في الشرائع. فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس.

[٢٧٩] ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء، لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة، قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به: "ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر. وإنما كان الذي أوتيته وحيا. وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة".

[٢٨٠] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست

---

(٥٥) الداراني: ...عَنْ جَابِرِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ، فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ، فَقَالَ: أَمُتَهَوِّكُونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً. لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي.

(٥٦)...عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي: بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ شَهْرًا يُرْعَبُ مِنِّي الْعَدُوُّ مَسِيرَةَ شَهْرٍ/ وَقِيلَ لِي سَلْ تُعْطَهْ فَاخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي، وَهِيَ نَائِلَةٌ مِنْكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا.

تدل دلالة قطعية إذا انفردت. إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا. ومن طريق الأولى والأحرى.

[٢٨١] ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها (٦٢/ظ) النبي أن يكون نبيا، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس: أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه.

[٢٨٢] وبالجملة متى وُضِع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على تصديق النبي. أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا.

[٢٨٣] ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني.

***

وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا، وكاف بحسب الحق في نفسه.

[٧- مسألة القضاء والقدر]

[٢٨٤] المسألة الثالثة: في القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول.

[٢٨٥] أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلْفَى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها[أ] (٥) على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتُلْفَى فيه أيضا[ب] آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله.

[٢٨٦] أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» (القمر ٤٩). وقوله: «وكل شيء عنده بمقدار» (الرعد ٨). وقوله: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على (٦٣/و) الله يسير» (الحديد ٢٢). إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

[٢٨٧] وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، [و] على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: «أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير» (الشورى٣٤). وقوله تعالى: «ذلك بما كسبت أيديكم» (=«وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» (الشورى ٣٠). وقوله تعالى: «والذين كسبوا السيئات» (يونس ٢٧). وقوله: « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» (البقرة ٢٨٦). وقوله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» (فصلت ١٧).

[٢٨٨] وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا، قل هو من عند أنفسكم» (آل عمران١٦٥). ثم قال في هذه النازلة بعينها: «وما أصابكم يوم التقى

---

(٥) مفهومها العام، غير المخصص بواحد من أسباب النزول: العموم و الخصوص. (م.ع.ج).

(أ) ين: سقط من المتن "بعمومها" وثبت بالهامش. قا حذف"بعمومها".(ب) . في بقية النسخ سقط "ايضا".

الجمعان فبإذن الله» (آل عمران ١٦٦) ومثل ذلك[أ] قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» (النساء ٧٩) وقوله[ب]: «قل كل من عند الله» (النساء ٧٨).

[٢٨٩] وكذلك تُلْفى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة. مثل قوله عليه السلام: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصّرانه"[٥٧]. ومثل قوله عليه السلام: "خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون"، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلّةُ الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما.

[٢٩٠] ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

[٢٩١] وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد (٦٣/ظ) ولا بد مجبور على اكتسابه. فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

[٢٩٢] وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع. وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسالة. وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق

(٥٧) البخاري. حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: يُصَلَّى عَلَى كُلِّ مَوْلُودٍ مُتَوَفًّى وَإِنْ كَانَ لِغَيَّةٍ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ وُلِدَ عَلَى فِطْرَةِ الإسلامِ يَدَّعِي أَبَوَاهُ الاسلامِ أَوْ أَبُوهُ خَاصَّةً، وَإِنْ كَانَتْ أُمُّهُ عَلَى غَيْرِ الاسلام إِذَا اسْتَهَلَّ صَارِخًا صُلِّيَ عَلَيْهِ، وَلاَ يُصَلَّى عَلَى مَنْ لاَ يَسْتَهِلُّ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ سِقْطٌ فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ يُحَدِّثُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: "فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" الآية (الروم: ٣٠)

(أ)ـ بر: سقط من المتن "مثل ذلك"، وثبت في الهامش. قا: حذف "ومثل ذلك". (ب)ـ بر: "قوله" لم يثبت في المتن.

لها، وجب أن يكون هاهنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون هاهنا خالق غير الله. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه.

[٢٩٣] وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء.

[٢٩٤] ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في "النظامية": إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قِبَله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم.

[٢٩٥] وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة (=بالاستعداد) لما يُتَوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان (٦٤/و).

[٢٩٦] فان قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يُجْمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

[٢٩٧] قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا.

[٢٩٨] وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلُها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» (الرعد١١).

[٢٩٩] ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تُخِلُّ في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون (٦٤/ظ) أفعالنا تجري على نظام محدود. أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود.

[٣٠٠] وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

[٣٠١] والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ.

[٣٠٢] وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده. ولذلك كان هو العالِم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كما قال تعالى: «قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله» (النمل ٦٥). وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده.

[٣٠٣] ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء، أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان. فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو» الآية («=ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» الأنعام ٥٩).

[٣٠٤] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتسابٌ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث، (٦٥/و) التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك. أعني: الحجج المتعارضة العقلية، أعني: أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة.

[٣٠٥] فإن قيل: هذا جواب حسن، يوافق الشرع فيه العقل. لكن هذا القول هو مبني على أن هاهنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله؟!

[٣٠٦] قلنا ما اتفقوا عليه صحيح. ولكن على هذا جوابان: أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا: إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسبابا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هو في نفسها. ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زمانا مشارا إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان.

[٣٠٧] وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى (٦٥/ظ) وإذا أطلق على سائر الأسباب.

[٣٠٨] ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بيِّنا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكَتْب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

[٣٠٩] فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن ها هنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

[٣١٠] وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض. وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك. وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

[٣١١] وأيضا فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا، (٦٦/و) كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

[٣١٢] ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من [أ] حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر» (النحل ١٢). وقوله تعالى: «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة» الآية(=«من إله غير الله يأتيكم بضياء، أفلا تسمعون» القصص ٧١). وقوله تعالى، «ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله» (القصص٧٣). وقوله تعالى: «وسخر لكم ما في السموات وما في [ب] الأرض جميعا منه» (الجاثية ١٣). وقوله: «وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار» (إبراهيم ٣٣). إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا لما كان في [ج] وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

[٣١٣] وأما الجواب الثاني فإنا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى. كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا وإصلاحا [د] ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى.

(أ) . يت : سقط من المتن "من"، وثبت به في الهامش. (ب) يب، ملد : سقط من المتن لفظ الآية (٤٥/١٣) : "ما في". (ج) يت، ملد : سقط "في". ملد٢ : راجعه فأثبته . (د) . ملد، قا : "او اصلاحا".

[٣١٤] فإذن: على هذا لا خالق إلا الله تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب» (الحج ٧٣). وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: «أنا أحيي وأميت» (البقرة ٢٥٨). فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: «فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» (نفس الآية).

[٣١٥] وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر. ولذلك قال تعالى: «والله خلقكم وما تعملون» (الصافات ٩٦).

[٨- إبطال الأسباب: إبطال للحكمة والعلم]

[٣١٦] وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها(=الفاعلة)، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية [أ]. والقول بإنكار الأسباب جملة [ب] قول غريب جدا عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لان الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى: إذ يلزمهم ألاّ يعترفوا بان كل فعل له فاعل.

[٣١٧] وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن، من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بَتّةً في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب (٦٧/و). لكن لما تقرر عندنا

(أ) ت. طـ1. "الغائية" (ب) ت. طـ1. أضيف هو.

الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته.

[٣١٨] فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الاشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا. إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكونا[أ] من قبلنا، فليس لنا قدرة على الامتناع منهما، [ب] فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى. ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط. والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات. وهذا كله بين بنفسه. فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

[٩–مسألة الجور والعدل]

[٣١٩] المسألة الرابعة: في الجور والعدل. وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدا في العقل والشرع. أعني: أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده. وذلك أنهم قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلك أن الشاهد، زعموا، إنما اتصف بالعدل والجور، لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتى فعل الإنسان شيئا هو عدل بالشرع، كان عدلا. ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر. قالوا: وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع، فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل (٦٧/ظ). والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور.

(أ) في جميع النسخ: "تكن"(ب) . ب، ت. "منها" ق: "منهما".

[٣٢٠] وهذا في غاية الشناعة. لأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر. فان العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما، إلا من جهة الشرع. وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا. وهذا خلاف المسموع والمعقول.

[٣٢١] أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم. فقال تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط» (آل عمران ١٨). وقال تعالى: «وما ربك بظلام للعبيد» (آل عمران ١٨٢) وقال: «إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون» (يونس ٤٤).

[٣٢٢] فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي. مثل قوله تعالى: «فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (إبراهيم ٤). ومثل قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» (السجدة ١٣).

[٣٢٣] قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحْمَل على ظاهرها. وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر» (الزمر٧) وهو بين أنه، إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه. وهو كفر.

[٣٢٤] وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفا. فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الروم٣٠). وقوله: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم» الآية(=...«من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا : بلى ! شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» الأعراف ١٧٢). وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

[٣٢٥] وإذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل (٦٨/و). فنقول: أما قوله تعالى: «يضل من يشاء ويهدي من يشاء»(فاطر ٨)،

فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون. أعني: مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج. وأما قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» معناه: لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل. ولكون خلقه الطباعَ في ذلك مختلفةً عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال. مثل قوله تعالى: «يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦). ومثل قوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن» (الإسراء٦٠)، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: «كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (المدثر٣١). أي أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها.

[٣٢٦] فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟.

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان،والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهم الأقل شرارا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحِقَها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة.

[٣٢٧] فلم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد (٦٨/ظ) فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.

[٣٢٨] وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم، «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله «إني أعلم ما

لا تعلمون» (=« نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال : إني أعلم» (البقرة ٣٠). يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

[٣٢٩] فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال. وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها إضلال أصلا، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لمكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان.

[٣٣٠] فإن قيل، فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان؟

[٣٣١] قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يُعَرَّفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلالّ: أن هاهنا إلهين، إلها خالقا للخير، وإلها خالقا للشر، فَعُرِّفوا أنه خالق الأمرين جميعا.

[٣٣٢] ولما كان الإضلال شرا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق. لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه عدلا منه.

[٣٣٣] ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار. لكن للشر عرض عن طبيعتها (=النار) أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود[أ] الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا.

(أ) . بت : "الموجود".

[٣٣٤] وأما قوله تعالى: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء ٢٣) فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله. لأن مَن هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تاما. والباري سبحانه يتنزه عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل.

[٣٣٥] فإذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان. لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا، وأن الأفعال كلها [تكون] في حقه لا عدلا ولا جورا، كما ظنه المتكلمون. فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة.

[٣٣٦] ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلا، بطل ما يعقل من أن هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر. إذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص. وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده (٦٩/ظ) هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

[٣٣٧] وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته [(أ)] واجبة على جميع الناس، وإنما الذين [(ب)] تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى. وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات. فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها.

[٣٣٨] وذلك أن لوُرُود تلك العمومات أيضا سببا آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنونهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا [(ج)] من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا. وذلك أن

(أ) ت، ط١ "معرفة". ط٢ راجعه فصححه: معرفته. (ب) س: "الذي". (ج) س، ت، ط١: "فتخيلوا".

الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئةً من الشر ممكنا في ظن الجمهور، قال: « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» (السجدة ١٣).

[٣٣٩] فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى. وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها»، أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض. فتكون كل نفس قد أوتيت هداها.

وهذا القدر في هذه المسألة كاف، فلنسر إلى المسألة الخامسة، وهي القول في المعاد وأحواله.

[١٠- في المعاد وأحواله]

[٣٤٠] والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء[٦٠] وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات[٦١] (٧٠/و) التي مُثِّلَتْ بها للجمهور تلك الحال الغائبة.

[٣٤١] وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا، أعني: للنفوس. ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا. والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.

[٣٤٢] أعني: أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يُعترَف بها عند الكل. منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلَق عبثا، وأنه إنما خُلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.

---

(٦٠) يقصد الفلاسفة. فقد شغلوا بمسألة وجود النفس مستقلة عن البدن، منذ اليونان إلى العصر الحديث.

(٦١) جمع: شاهد. مقابل غائب: يعني اختلفت الشرائع في طريقة تمثيل ما يجري في الآخرة من أحوال...

[٣٤٣] وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: «وما خلقنا السماء [أ] والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» (ص ٢٧). وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» (آل عمران ١٩١).

[٣٤٤] ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال[ب]: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون» (المؤمنون ١١٥). وقال: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى» (القيامة ٣٦). وقال: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (الذاريات ٥٦)، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: «وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون» (يس ٢٢).

[٣٤٥] وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحدا واحدا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن (٧٠/ظ) تكون غايةُ الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان. وهذه أفعال النفس الناطقة.

[٣٤٦] ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تُكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات.

[٣٤٧] ولما كان تقريرُ هذه الأفعال أكثرُ ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني

(أ). جاء في جميع النسخ "السموات"، وهو تصحيف للفظ الآية (٢٧/٣٨).(ب) بت. يل،ا. سقط "فقال".

السعادة المشتركة. فعرِّفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرِّفت من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

[٣٤٨] ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعَف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة(=للبدن) خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: «أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين» (الزمر ٥٦)، اتفقت الشرائع (=جواب: ولما كان) على تعريف هذه الحال للناس (٧١/و) وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

[٣٤٩] ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفُس السعداء بعد الموت ولأنفُس الأشقياء.

[٣٥٠] فمنها ما لم يُمَثِّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة (= من الشاهِد: المشاهد في الدنيا)، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية.(= ملائكية).

[٣٥١] ومنها ما اعتُدَّ في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثِّلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هاهنا، بعد أن نُفي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل

بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور. والجمهور إليها وعنها أشد تحركا، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما، وهو مثلا الجنة. وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله، بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلا النار.

[٣٥٢] وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثرَ من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع.

[٣٥٣] وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. أعني على خروجه للوجود. وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: (٧١/ظ) «وضرب لنا مثلا ونسي خلقه» الآية (=«قال من يحيي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» يس ٧٨-٧٩). فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان. وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي، بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا» (يس ٨٠). والشبهة أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعُونِدَت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

[٣٥٤] وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، فمثل قوله تعالى في الآية: «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟ بلى وهو الخلاق العليم. » (يس ٨١). فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث. ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا.

[٣٥٥] فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن

يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمَّ إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع.

[٣٥٦] وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

[٣٥٧] ولهذا المعنى نجد أهل (٧٢/و) الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق:

– فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي هاهنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع. وطائفة رأت أن الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين:

– فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادةَ البيان. ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

– وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية وتلك باقية. ولهذه أيضا حجج من الشرع.

[٣٥٨] ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي، لأنه روي عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع: أحدها أن النفس باقية. والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها.

[٣٥٩] وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم. وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب

إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر. وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال (٧٢/ظ).

[٣٦٠] والحق في هذه المسألة أنَّ فرْضَ كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة. فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبني على بقاء النفس.

[٣٦١] فإن قيل: فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟

قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها» الآية(=«في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» الزمر ٤٢). ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلما كانت تعود عليها، علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم. وكما يقول الحكيم (=أرسطو) : إن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب.

***

[٣٦٢] فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا، ملة الإسلام. وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز. ونختتم به القول في هذا الكتاب. فنقول:

[خاتمة: قانون التأويل]

[٣٦٣] إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف. وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

[٣٦٤] فالصنف الأول (٧٣/و)، الغير منقسم، هو أن يكون المعنى الذي صرح به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام:

[٣٦٥] أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة. وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

[٣٦٦] والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال.

[٣٦٧] والثالث أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

[٣٦٨] والرابع عكس هذا وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

[٣٦٩] فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

[٣٧٠] وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعا، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

[٣٧١] وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه. والتصريح به واجب.

[٣٧٢] وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر [أ] : لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء [ب]. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه (٧٣/ظ) الذي يعلمه العلماء الراسخون [ج]. وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

[٣٧٣] والقانون [د] —وهو أقرب إليّ في هذا النظر— هو ما سلكه أبو حامد في كتاب "التفرقة"، وذلك بأن يُعرِّف هذا الصنف (=من الناس) أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. [٦٢] فإذا وقعت المسألة نُظِر أيُّ هذه الوجودات

---

(٦٢) ميز الغزالي بين " خمس مراتب" في الوجود: ١) " **الوجود الذاتي**" وهو يقع "خارج الحس والعقل ولكن يأخذ عنه الحس والعقل صورة، فيسمي أخذه إدراكا وهذا كوجود السماوات والأرض والنبات" الخ... ٢) "**الوجود الحسي**" وهو "يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهد المريض المتيقظ إذ تتمثل له صورة، ولا وجود لها خارج حسه". ٣) "**الوجود الخيالي**" وهو "صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمض عينيك". ٤) "**الوجود العقلي**" وهو " أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كـ "اليد" عندما يقصد بها القدرة والبطش" الخ...٤) " **الوجود الشبهي**" وهو "أن يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب". (الغزالي . **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. ج ٣. دار الكتب العلمية . بيروت.١٩٨٦. ص. ١٢١ وما بعدها).

(أ) أضفنا في المتن عبارة "أما الصنف الثالث ففي تأويله نظر" ليستقيم بها حديث ابن رشد عن الأصناف ، في بقية النسخ أضيف: "واما الصنف الثالث فالامر ليس فيه كذلك".(ب) . س، ت، ط، ل : "الخواص والعلماء" (ج) س :جاء في المتن شبح كلمة "الراسخون".(د). رسم بشكل كلمة "القانون" بخط عريض.

الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنّهم إمكانُ وجوده.

[٣٧٤] وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: "ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار" [٦٣]، وقوله: "بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي" [٦٤]. وقوله "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب". فإن هذه كلها تدرك بعلم [أ] قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد. فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوجه، ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ.

[٣٧٥] وأبو حامد لم يفصّل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يُعرَف منه الأمران جميعا بعلم بعيد، أعني كونَه مثالا ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في باديء الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل، كما عرّفناك في هذا الكتاب في مواضع (٧٤/و) كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين، أعني الأشعرية والمعتزلة.

[٣٧٦] وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونُه مثالا معلوما[ب] بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب [ج] لماذا هو مثال [د]،

---

(٦٣) البخاري: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ وَهِيَ تُصَلِّي فَقُلْتُ مَا شَأْنُ النَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ. فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّهِ! قُلْتُ آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَيْ نَعَمْ. فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّانِي الْغَشْيُ فَجَعَلْتُ أَصُبُّ عَلَى رَأْسِي الْمَاءَ، فَحَمِدَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ. "مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَكُنْ أُرِيتُهُ إِلَّا رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ مِثْلَ أَوْ قَرِيبَ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ" قَالَتْ أَسْمَاءُ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ، يُقَالُ مَا عِلْمُكَ بِهَذَا الرَّجُلِ. فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُوقِنُ –لَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ– فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى فَأَجَبْنَا وَاتَّبَعْنَا، هُوَ مُحَمَّدٌ ثَلَاثًا. فَيُقَالُ: نَمْ صَالِحًا قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِنًا بِهِ. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ –لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ– فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ".

(٦٤) البخاري حدثني إبراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن خبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي".

(أ). بي: "بأمر" (ب) بي. "معلوم" (ج). في بقية النسخ عن قريب.. (د) بت. سقط "مثال".

ففي تأويل هذا أيضا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمورُ التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأَوْلَى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به. إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك.

[٣٧٧] ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا. وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعد عليه.

[٣٧٨] وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة. أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أُوِّل فعند من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة.

[٣٧٩] والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى. وإنما قدمناه لأنا رأيناه أهم (٧٤/ظ) الأغراض المتعلقة بالشرع. والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته.

[٣٨٠] وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

فهارس

١ – فهرس الآيات

- "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جُنُوبهم ويتفكرون" (آل عمران ١٩١) ص١٢١
- "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم" الأعراف ١٧٢) ص١٢١
- "شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم" (آل عمران ١٨) ص١٢١
- " وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء ٤٤) ص١٢١
- "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء ٢٢) ص١٢٣
- "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله" (المؤمنون ٩١) ص١٢٣
- "قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا" (الإسراء٤٢) ص١٢٣
- "وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما" (البقرة ٢٥٥) ص ١٢٤
- "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" (الملك ١٤) ص ١٢٩
- "وما تسقط من ورقة إلا يعلمها " (الأنعام ٥٩) ص١٣٠
- "وما كان ربك نسيا" (مريم ٦٤) ص١٣٠
- "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل٤٠) ص١٣١
- "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا" (الشورى ٥١) ص١٣١
- "وكلم الله موسى تكليما" (النساء ١٦٤) ص١٣٢
- "يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا" (مريم ٤٢) ص١٣٣
- "أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم" (الأنبياء ٦٦) ص ١٣٥
- "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة" (المائدة ٧٣) ص١٣٤
- "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشورى ١١) ص١٣٦
- "أفمن يخلق كمن لا يخلق "(النحل ١٧) ص١٣٦
- "وتوكل على الحي الذي لا يموت" (الفرقان ٥٨) ص ١٣٧
- "لا تأخذه سنة ولا نوم" (البقرة ٢٥٥) ص١٣٧
- "عِلْمُها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى" (طه ٥٢) ص١٣٧
- "لخلقُ السموات والأرض أكبر من خلق الناس" (غافر ٥٧) ص ١٣٨
- "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله "(الروم ٣٠) ص١٣٨
- "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا" (فاطر ٤١) ص١٣٨
- "ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم" (البقرة ٢٥٥) ص١٣٨
- "فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة ١١٥). "يد الله فوق أيديهم" (الفتح ١٠) ص١٣٨
- " إنا أنزلناه في ليلة مباركة" (الدخان ٣) ص١٤٠
- "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح" (فاطر ١٠) ص١٤٠
- "تعرج الملائكة والروح إليه "(المعارج ٤) ص١٤٠
- "وجاء ربك والملك صفا صفا" (الفجر ٢٢) ص١٤٠
- "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي" (الإسراء ٨٥) ص١٤١
- "ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت" (البقرة ٢٥٨) ص١٤١
- "الله نور السموات والأرض" (النور ٣٥) ص ١٤٢
- "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية" (الحاقة ١٧) ص١٤٥
- " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه "(السجدة٥) ص١٤٥
- "تعرج الملائكة والروح إليه" (المعارج ٤) ص١٤٥
- "أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور" (الملك١٦) ص١٤٥
- "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس" (غافر ٥٧) ص١٤٧

- "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" (النمل ٦٥) ص١٨٩
- "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو" (الأنعام ٥٩) ص ١٩٠
- "وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر" (النحل ١٢) ص١٩٢
- "قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة" (القصص٧١) ص١٩٢
- "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه " (القصص٧٣) ص ١٩٢
- " وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" (الجاثية ١٣) ص١٩٢
- "وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" (إبراهيم٣٣) ص١٩٢
- " يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له" (الحج ٧٣) ص١٩٣
- " أنا أحيي وأميت" (البقرة ٢٥٨) ص١٩٣
- "فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب" (نفس الآية) ص١٩٣
- "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات ٩٦) ص١٩٣
- "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم " (آل عمران١٨) ص١٩٥
- "وما ربك بظلام للعبيد" (آل عمران ١٨٢) ص١٩٥
- " إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون" (يونس ٤٤) ص١٩٥
- "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء"(إبراهيم ٤) ص١٩٥
- "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" (السجدة ١٣) ص١٩٥
- "ولا يرضى لعباده الكفر" (الزمر٧) ص١٩٥
- "فأقم وجهك للدين حنيفاء فطرة الله التي فطر الناس عليها" (الروم٣٠) ص١٩٥
- "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم" (الأعراف ١٧٢) ص ١٩٥
- "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" (فاطر ٨) ص١٩٥
- "يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين" (البقرة ٢٦) ص١٩٦
- "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس " (الإسراء٦٠) ص١٩٦
-" كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" (المدثر٣١) ص١٩٦
-"إني أعلم ما لا تعلمون" (البقرة ٣٠) ص١٩٦
- "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" (الأنبياء ٢٣) ص١٩٨
- "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " (السجدة ١٣) ص١٩٩
- "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا " (ص ٢٧) ص٢٠٠
- "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم" (آل عمران ١٩١) ص٢٠٠
- "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون" (المؤمنون ١١٥) ص٢٠٠
- "أيحسب الإنسان أن يترك سدى" (القيامة ٣٦) ص٢٠٠
- "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات ٥٦) ص٢٠٠
- "وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون" (يس ٢٢) ص٢٠٠
- "أن تقول نفس يا حسرتي علي ما فرطت" (الزمر ٥٦) ص٢٠١
- "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه" (يس ٧٨-٧٩) ص٢٠٢
- "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا" (يس ٨٠) ص٢٠٢
- "أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم" (يس ٨١) ص ٢٠٢
- "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الزمر ٤٢) ص ٢٠٤

٢– فهرس الأحاديث

٣ – فهرس الأعلام والأماكن والفرق

المحتويات

مدخل عام في تاريخ علم الكلام

أولاً: في المشرق

ثانياً: في المغرب والأندلس